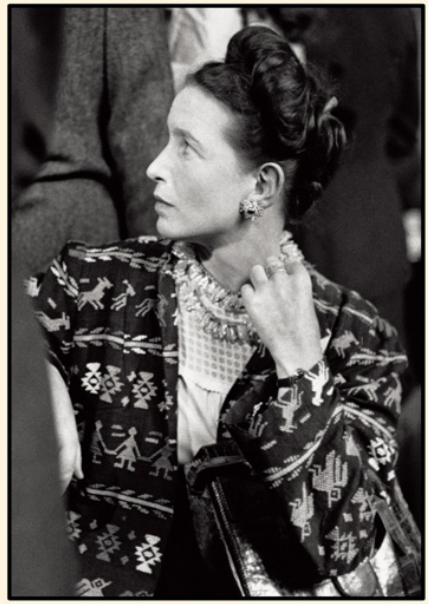
La Herencia Beauvoir

Karine Tinat
(coordinadora)



EL COLEGIO DE MÉXICO

LA HERENCIA BEAUVOIR
REFLEXIONES CRÍTICAS Y PERSONALES SOBRE SU VIDA Y OBRA

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

LA HERENCIA BEAUVOIR
REFLEXIONES CRÍTICAS Y PERSONALES ACERCA DE SU VIDA Y OBRA

Karine Tinat (coord.)

848.91409
B3861

La herencia Beauvoir : reflexiones críticas y personales acerca de su vida y obra / Karine Tinat, coordinadora. --México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 2011
218 p. ; 22cm.

ISBN 978-607-462-206-5

"Este libro ofrece, en versiones revisadas y ampliadas, parte de sus reflexiones presentadas en el coloquio "Simone de Beauvoir no nació: se hizo..." , que tuvo lugar en el Colegio de México los días 23 y 24 de septiembre de 2008"

1. Beauvoir, Simone de, 1908- -- Crítica e interpretación - Congresos. I. Tinat, Karine, coord. II. Coloquio "Simone de Beauvoir no nació : se hizo" (23-24 de septiembre, 2008 : México, D.F.)

Primera edición, 2011

Primera edición electrónica, 2014

Imagen de portada: Simone de Beauvoir en 1947 (colección en ediciones Gallimard).

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN (versión impresa) 978-607-462-206-5

ISBN (versión electrónica) 978-607-462-359-8

Libro electrónico realizado por Pixe*lee*

ÍNDICE

PORTADA

PORTADILLAS Y PÁGINA LEGAL

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN. *Karine Tinat*
- La vida de Beauvoir
- El segundo sexo de Beauvoir
- La apertura del libro
- Bibliografía

PRIMERA PARTE
MIRADAS Y PUNTOS CIEGOS

LA RISA Y LA HISTORIADORA. *Geneviève Fraisse*
- Bibliografía

BEAUVOIR EN PERSPECTIVA. *Ana María Martínez de la Escalera*
- Bibliografía

BEAUVOIR: HACIA UNA LECTURA ULTRA. *Hortensia Moreno*
- Bibliografía

GRIETAS BEAUVOIRIANAS. *Laura López Morales*
- En la antesala de *El segundo sexo*
- Otra antesala: *Lilar y Le malentendu du deuxième sexe*

Un “segundo sexo” que no es tal
Conclusiones
Bibliografía

LA LESBIANA NO NACE: ELIGE SERLO. *Norma Mogrovejo Aquise*
La identidad sexual como proyecto político
Bibliografía

BEAUVOIR FRENTE A LA PROSTITUCIÓN. *Marie-Élisabeth Handman*
Tres observaciones preliminares
La entrada en la prostitución
¿La prostitución como oficio?
Baja prostitución versus hetairas
Prostitutas de la calle solidarias, ¿hetairas demasiado narcisistas para serlo?
La prostitución masculina
Conclusiones
Bibliografía

SEGUNDA PARTE
TIEMPOS Y TEMPORALIDADES

BEAUVOIR Y DUFLO: DOS MILITANTES POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES. *Evelyne Diebolt*
Simone de Beauvoir y Suzette Duflo: dos recorridos educativos de jóvenes francesas del periodo de entreguerras
El descubrimiento del mundo obrero
El descubrimiento de la Sorbonne
Sus vidas sentimentales
Sus relaciones con Estados Unidos
La guerra de Argelia
La anticoncepción
Igualdad de salarios para hombres y mujeres
Reseñas de los libros de Simone
Conclusiones
Bibliografía

GÉNERO, IRONÍA Y MATERNIDAD EN BEAUVOIR, CASTELLANOS Y MEAD. *Consuelo Patricia Martínez Lozano*
El Género y la Otredad
La sonrisa

La maternidad
Conclusiones
Bibliografía

HISTORIA, TIEMPO Y PERSONA EN *TODOS LOS HOMBRES SON MORTALES. Carmen Ramos Escandón*
Historia total, historia personal
Tiempo y persona, los espacios de la identidad
Bibliografía

LA VEJEZ DE BEAUVOIR. *Karine Tinat*
Los dos relatos en dos palabras
La decadencia corporal
La dependencia de los otros
Conclusiones
Bibliografía

TERCERA PARTE
CUERPO E INTIMIDADES

BEAUVOIR, UNA MUJER ENTRE TODAS LAS MUJERES. *Bethsabé Huamán Andía*
Matrimonio y maternidad
La feminidad
De la sartén al fuego
Conclusiones
Bibliografía

BEAUVOIR Y SU IMAGEN DE MUJER INTELECTUAL. *Adriana González Mateos*
Bibliografía

LA PUERTA ABIERTA. *María Teresa Priego*
¿Y por qué con Algren sí?
Bibliografía

ENTREVISTA

UNA MUERTE NO TAN DULCE. *Karine Tinat*

LAS AUTORAS Y EL AUTOR

COLOFÓN

CONTRAPORTADA

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

A cien años de su nacimiento, la mujer que fue considerada ícono del feminismo y abogada de la causa de las mujeres sigue provocando controversias y emociones. Simone de Beauvoir atravesó casi toda la historia del siglo XX. Profesora, filósofa existencialista, compañera de Sartre, amante de muchos otros, escritora prolífica, feminista comprometida y guía de numerosas mujeres en su combate, Beauvoir marcó los espíritus, tanto por la vida que llevó y narró como por la obra que dejó. En sus múltiples facetas, Beauvoir logró suscitar en su lectorado un alto grado de proximidad —afectiva, reflexiva, política, ideológica— que no se separa de cierta toma de distancia. A la hora de rendirle homenaje, en este principio del siglo XXI, nos preguntamos, por un lado, qué sentido guarda Beauvoir en nuestros trabajos académicos, relativos al género y a otros prismas de análisis de la sociedad actual y, por el otro, qué sentimientos puede seguir despertando su vida y su obra mezcladas, tanto en personas que vivieron su época, como en generaciones nuevas que la descubrieron mucho más tarde.

Este libro ofrece, en versiones revisadas y ampliadas, parte de las reflexiones presentadas en el coloquio "Simone de Beauvoir no nació: se hizo…", que tuvo lugar en El Colegio de México los días 23 y 24 de septiembre de 2008, cuyo propósito fue celebrar el centenario del natalicio de la filósofa y escritora. Lo organizó la Cátedra Simone de Beauvoir, inaugurada dos años antes, que surge de un convenio firmado entre el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) del Centro de Estudios Sociológicos (CES) de El Colegio de México, el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México, y la Embajada de Francia en México.[1]

Ante un público numeroso, alrededor de treinta investigadoras y un investigador nos reunimos para reflexionar y repensar a la mujer que llegó a ser Beauvoir a lo largo de su vida y a través de su obra. Abrió el coloquio una conferencia magistral impartida por Geneviève Fraisse. La filósofa nos invitó a pensar en la noción de "privilegio" en Beauvoir. Además de demostrar que se trata de un término omnipresente en la obra beauvoiriana, Fraisse planteó el privilegio del pensamiento que el siglo XX otorgó a Beauvoir como mujer

intelectual, culta y emancipada. Con estas ventajas en sus manos, ¿por qué Beauvoir se planteó la cuestión del segundo sexo, o del Otro frente al Sujeto?, preguntó Fraisse. Después, se articularon varias mesas de trabajo con propósitos específicos, como abordar el pensamiento de Beauvoir desde la filosofía y la literatura; releer y reanalizar algunos textos literarios y ensayísticos, cuestionar su vida y su obra; observarla a través del prisma de otras mujeres de su tiempo y, por último, contemplar y criticar algunas de sus perspectivas sobre ciertas construcciones de la femineidad. Cerró el coloquio la antropóloga Marie-Élisabeth Handman, quien reflexionó sobre la mirada que tenía Beauvoir acerca de la prostitución. Fundamentándose en *El segundo sexo*, Handman nos recordó que, aunque no siempre parecía sentir simpatía por "las putas", Beauvoir consideraba la prostitución como "un oficio"; en otras palabras, tenía una visión bastante iluminada para el crepúsculo de los años cuarenta del siglo pasado. Desplazándose luego a nuestra época, Handman ofreció un punto de vista bastante vanguardista, destacando ciertos aspectos de la prostitución que no forzosamente deben ser vistos como sinónimos de victimización. Geneviève Fraisse y Marie-Élisabeth Handman fueron las dos invitadas de la Cátedra Simone de Beauvoir para el año 2008 y en esta obra están presentes con colaboraciones que agradecemos.

Este libro es el fruto de una gran obra colectiva. Agradezco a todas las autoras su excelente disposición para actualizar los trabajos originales presentados en el coloquio, así como su paciencia en el proceso de publicación. A Eduardo L. Menéndez le agradezco profundamente por sus luminosas reflexiones sobre el existencialismo y la pareja intelectual Beauvoir/Sartre, así como su generosidad por haberlas compartido conmigo a lo largo de una inolvidable entrevista que me permitió insertar al final de estas páginas. Tanto para la elaboración de este libro como para la organización de las actividades de la Cátedra Simone de Beauvoir, me acompañó siempre mi muy estimada colega, Lucía Melgar, a quien agradezco su integridad, su profesionalismo —con ella, se resuelven muchas dudas beauvoirianas hasta altas horas en la noche—. Tampoco me olvido de las compañeras del PIEM y del PUEG, siempre listas para que las reuniones y las publicaciones alcancen el mayor éxito: agradezco a Ana María Tepichin, Marisa Belausteguigoitia, Soledad González Montes, Patricia Piñoñes, Josefina Recillas, Olga Correa, Claudia de Anda y Rosa Colín. Del otro lado del Atlántico, agradezco a Liliane Kandel de *Les Temps Modernes* por autorizar la traducción al español y publicación del artículo de Geneviève Fraisse, a Eric Legendre de Ediciones Gallimard y al artista Art Shay por la cesión de los derechos de reproducción de los archivos fotográficos. Por último, dedico este libro a Dominique Amezcua quien, además de ayudarme eficazmente en este proyecto editorial y en mi labor cotidiana, me alegra por su presencia siempre entusiasta y dinámica.

KARINE TINAT
México D.F., enero de 2010.

NOTAS AL PIE

[1] El principal objetivo de la Cátedra Beauvoir es enriquecer el diálogo y fortalecer los vínculos entre México y Francia, invitando a especialistas en estudios de género. Cada año, dos conferencistas franceses acuden a nuestras instituciones a presentar sus investigaciones.

INTRODUCCIÓN

En las *Memorias de una joven formal,* Simone de Beauvoir recordó que, en la cumbre de sus 15 años, había formulado claramente el deseo de "ser una autora célebre" *(MJF:* 147). Excluyendo cualquier otro, codiciaba ese porvenir por dos razones principales. Primero, tal como su padre se lo había transmitido, los escritores le inspiraban admiración porque sus libros, que alcanzaban la imaginación y el corazón de los lectores, les conferían "la gloria más universal y más íntima" *(MJF:* 148). Segundo, desde niña, a Simone le encantaba comunicar a los demás lo que vivía y experimentaba en cada momento. En aquella plena adolescencia, le gustaban particularmente las correspondencias y los diarios íntimos; sin embargo, había notado también que las novelas, los relatos y los cuentos narraban a su manera la vida de su autor. Escribiendo una obra alimentada por su historia, Simone tenía la ambición de crearse de nuevo a sí misma y de justificar su existencia. Pero, más aún, gracias a su obra, quería "estar en millones de corazones" y servir a la humanidad: "¿Qué mejor regalo hacerle que libros?", pensaba *(MJF:* 148).

El deseo de la quinceañera se cumplió. No sólo se hizo "una autora célebre" leída y releída en el mundo entero sino que, un siglo después de su natalicio, sigue estando "en millones de corazones" como si, de verdad, hubiera adquirido esta inmortalidad que tanto anhelaba. La posteridad de Beauvoir sin duda se debe a su calidad de escritora prolífica. Su obra abarca ni más ni menos que siete novelas, una obra de teatro, dos relatos, cuatro volúmenes autobiográficos, siete ensayos filosóficos y literarios, cuatro tomos de cartas a tres de sus amores —Jean-Paul Sartre, Nelson Algren y Jacques-Laurent Bost—, y dos diarios íntimos, sin contar los testimonios y numerosos artículos que escribió en *Les Temps Modernes,* entre otras revistas.[2] Si bien no es el número de páginas escritas y de libros publicados lo que garantiza la excelencia de un(a) escritor(a), este recuento nos sirve para recordar un detalle a menudo olvidado o dado por sentado: Simone de Beauvoir fue una de las primeras, en la Historia de las mujeres en Occidente, que pudo vivir de su oficio de escritora.[3] No todas sus obras tuvieron la misma recepción de

parte de su público, nacional e internacional y, si todavía sigue viva y presente en las mentes de muchas personas, es menos por sus novelas —desgraciadamente menos conocidas que el resto de la obra— que por la vida que tuvo y reconstruyó en sus memorias, así como por su ensayo *El segundo sexo* cuya reivindicación principal, tan revolucionaria como simple, consistió en declarar que la mujer debía convertirse en un ser humano libre.

Si Beauvoir tenía quince años cuando soñaba relatar su vida, se acercaba a los cincuenta cuando empezó a concretar su proyecto. El paso del tiempo instaló forzosamente un distanciamiento entre lo que ella vivió realmente y lo que reflexionó sobre lo vivido. A esto cabe añadir que en aquella edad, siendo ya "una autora célebre", la narración de sus memorias estuvo inevitablemente condicionada por la imagen que quería seguir dando de sí misma a su público. Aun teniendo en cuenta estos parámetros, nos dejamos llevar a sabiendas por su relato, porque sabemos también que éste se fundamenta en acciones y sucesos reales así como en decisiones existenciales que ella tomó con rotunda firmeza. Reconstruyamos a nuestra vez brevemente la historia de su vida.

La vida de Beauvoir

Simone de Beauvoir nació el 9 de enero de 1908. Sus primeros recuerdos pintan un universo cómodo y protegido, digno de un hogar burgués parisino del barrio Montparnasse/Saint-Germain-des-Prés donde creció.[4] Pronto se da cuenta del lugar privilegiado que ocupa: *1)* en la sociedad: tiene en particular la sensación de formar parte de una élite cuando su madre le da a entender que está hecha de una tela más refinada que las otras niñas desconocidas del parque Luxemburgo; *2)* en la familia: el lugar de hija mayor le proporciona cierto sentimiento de dominio sobre Poupette, su hermana menor. Desclasados económicamente por la pérdida de la dote,[5] los padres de Beauvoir dan a sus hijas una educación fundada en un capital cultural importante: la madre se encarga de su formación espiritual y religiosa mientras el padre, actor *amateur,* literato y apasionado del teatro, les transmite su gusto por la lectura. Así es como Simone crece en un ambiente dotado de ventajas sociales y culturales. No obstante, aunque esto es mucho, no basta para ganarse la felicidad que ella quiere.

La primera lucha que gana Beauvoir es cuando, adolescente, rompe definitivamente con el modelo familiar. A los 14 años pierde la fe católica y, a partir de la observación de su entorno, empieza a dudar del destino "feliz" de la mujer casada y madre.[6] Además de que ya no cree en Dios, su adolescencia es sinónima de firmes decisiones, tales como renunciar al matrimonio, rechazar la maternidad y ejercer la docencia *(MJF:* 60). Rebelarse contra su familia es un

acto característico de la etapa adolescente que, en general, dura unos años; sin embargo, en el caso de Simone, lo interesante es que nunca abandona sus convicciones e ideas emancipadoras de ese periodo. Quiere ser por completo su "propia dueña", no quiere imaginarse como la compañera de un hombre sino pensar que van a ser dos compañeros *(MJF:* 62).

Los estudios universitarios de Simone se extienden de 1924 a 1929. Durante estos cinco años, frecuenta la facultad de filosofía de La Sorbonne, toma clases de matemáticas y de letras francesas en un instituto de Neuilly. En esos años, va construyendo su estilo de vida apasionándose por el estudio asiduo y la reflexión, y constituyendo una red sólida y amistosa, estudiantil e intelectual, principalmente masculina. Uno de sus compañeros, René Maheu, la apoda "Castor", por su espíritu constructor y porque "Beauvoir=Beaver" *(MJF:* 336). Como lo demuestran sus cuadernos de juventud,[7] tenía en ese momento el deseo exacerbado de construirse a sí misma por el estudio; se fijaba intensos programas de trabajo para cada día. A finales de 1929, Simone sale del hogar parental para vivir sola: alquila un cuarto que pertenece a su abuela materna, disfruta cierta independencia y siente que la vida "se abre" ante ella *(MJF:* 340). Esta toma de autonomía es vanguardista para la clase social de la que proviene.

Algunos meses antes, Simone obtiene la famosa *agrégation* de filosofía.[8] Cabe notar que, en los años veinte, la preparación de este concurso por parte de una mujer es vista como un signo de emancipación, aunque hay cada vez más mujeres inscritas. Prepara el concurso al lado de un nuevo compañero, Jean-Paul Sartre,[9] por el que pronto siente amor y ternura. Estos sentimientos compartidos los llevan a reflexionar sobre las posibles modalidades de una unión. Para ambos, se descarta el matrimonio y optan por jurarse la fidelidad de un "amor necesario" entre ellos, sin prohibirse vivir "amores contingentes" *(PdV:* 25-26). El año 1929 marca la transición de la juventud de Simone a la edad adulta, porque sale de la casa parental, acaba sus estudios universitarios e inicia su unión con Sartre.

Durante la década siguiente, el Castor ejerce como profesora en liceos de Marseille (1931-1932), Rouen (1932-1936) y París (a partir de 1936). Cuando está en Rouen, Sartre da clases en un instituto de Le Havre y su cercanía geográfica les permite reunirse a menudo. De hecho, se unen amistosamente con Olga, una alumna de Simone que la inspirará a escribir *La invitada* (1943). De regreso a París, la pareja vive en el mismo hotel, pero en habitaciones separadas, y toma todas sus comidas en restaurantes. Su oficio de profesores no les acapara mucho tiempo; se alimentan de literatura, jazz, cine, ópera y, cuando llegan las vacaciones escolares, hacen turismo en Europa. En esa época, la vida del Castor es sinónima de cierto hedonismo. Esto es notable también a través del tiempo ocioso que, en 1939, ofrece a sus amores contingentes —dos ex alumnas, Sorokine y Védrine— mientras Sartre ha tenido que ir a la frontera franco-alemana.[10] Durante estos años, despreocupada por lo político y sin problemas

económicos, Simone tiene la existencia fácil y típica de la burguesía, pero sin hacerse cargo de los deberes que incumben a las mujeres de esta clase social —sobre todo cuando éstas empiezan a ser amas de casa y responsables de la educación de sus hijos.

La Segunda Guerra Mundial arroja luces más oscuras en la vida cotidiana de Simone: primero, sufre la ausencia de Sartre y Bost, se preocupa sobre todo intensamente por ellos;[11] segundo, en 1941, su padre muere por enfermedad *(PdV:* 533); y, tercero, se ve en la obligación de cuidar sus recursos.[12] Paralelamente a estas privaciones afectivas y materiales, el periodo se revela "fructífero": Beauvoir se dedica a diario a la escritura y, en sólo tres años (1943-1946), publica *La invitada, La sangre de los demás, Todos los hombres son mortales, Las bocas inútiles* y *Pyrrhus et Cinéas.*[13] Bajo el régimen de Vichy la mayoría de las mujeres francesas trabajan, educan a su progenitura y mantienen su hogar —los maridos están en Alemania—, pero Simone consolida su vocación de escritora. En esos años, adquiere notoriedad, es reconocida en los lugares públicos que frecuenta y se convierte definitivamente en Beauvoir, en "la gran sartriana", o en "Nuestra Señora de Sartre" *(FC:* 64). Además de derivarse de su producción literaria, esta nueva faceta identitaria se debe, en parte, al círculo sólido de filósofos en el que está inmersa desde el regreso de Sartre a París; de hecho, Sartre y ella (con la ayuda de este grupo) fundan *Les Temps Modernes* en 1944 y la corriente "existencialista" que reina en el barrio Saint-Germain-des-Prés, en ese momento de desembarco aliado y liberación de París.

La denominación "existencialista" genera confusiones y diferencias. Por un lado, remite a la vida nocturna excéntrica de las bodegas donde la gente baila, escucha jazz y se emborracha hasta la madrugada. Por otro lado, remite a la filosofía de Sartre —a la que se une Beauvoir— y la pareja insiste en diferenciarse radicalmente de los "existencialistas folclóricos". Aunque tanto Sartre como Beauvoir no son los últimos en participar "en lo que Leiris llama fiestas" *(PdV:* 623), insisten en que no se haga amalgama entre ellos y este ambiente desenfrenado y desatado que, además, constituye el mayor blanco de los periodistas de la época *(FC:* 55-56). El existencialismo de Sartre es una reflexión que, aunque precedida e inspirada en otros pensadores,[14] se fundamenta ante todo en la experiencia de la guerra y de la postguerra. En aquel periodo, cuando Jean Grenier le pregunta a Beauvoir en el Café de Flore si ella es "existencialista", le contesta que ignora el sentido de esta palabra y Sartre la empuja: "¡Inténtelo!" *(PdV:* 595). Este intento de Beauvoir se ve casi inmediatamente reflejado en cuatro de sus obras: *Pyrrhus et Cinéas,* el libro aborda la libertad, la acción del individuo dirigida hacia ciertos fines, así como su comunicación con él mismo y los demás; *La sangre de los demás,* a través de una difícil relación amorosa durante la guerra, la novela trata el tema de la culpa y de la responsabilidad, es decir, en qué medida tenemos derecho de exponer la vida

del otro, aunque fuese por los mejores motivos; *Todos los hombres son mortales,* la obra sugiere que la muerte es una condición necesaria que da todo el valor a la existencia humana; y por último, *Para una moral de la ambigüedad,* el ensayo defiende un existencialismo (el de Sartre y ella) al que se reprocha reducir al hombre a la desesperanza en un mundo sin Dios ni valores *(FC:* 53-54 y 83-87; Bair, 409-419).

A principios de 1947, Beauvoir vuela a Estados Unidos a dar conferencias en distintas universidades. Allá conoce al escritor Nelson Algren y con él comparte amor y complicidad *(FC:* 156). Después de este viaje, sigue escribiendo y acaba *El segundo sexo,* que se publica en 1949. Esta obra tiene de inmediato un escandaloso éxito o "succès de scandale": se venden 22000 ejemplares durante la primera semana y Beauvoir recibe cartas, sátiras y amonestaciones por parte de los "miembros muy activos del primer sexo" *(FC:* 225-226). Viendo que Beauvoir nunca dejará París ni a Sartre, Algren rompe su relación con ella en 1950. Dos años después, ella empieza una nueva relación amorosa con un colaborador de *Les Temps Modernes*, Claude Lanzmann.[15] Después de aquel éxito de escándalo, Beauvoir recibe un verdadero trofeo que le permite alcanzar al gran público: el Premio Goncourt por la publicación de *Los mandarines* (1954). [16]

Entre estos triunfos y escándalos, amores y desamores de Beauvoir, Sartre y ella siguen viajando por el mundo. En 1950, aconsejados por Michel Leiris, cruzan el Sahara hasta llegar a la Costa de Marfil. Cinco años después, invitados por el gobierno maoísta, van a China y esa visita inspira en Beauvoir la escritura de *La larga marcha* (1957). En 1960 son recibidos casi como jefes de Estado en Cuba; conocen a Fidel Castro y al Che Guevara antes de viajar a Brasil donde les esperan los intelectuales progresistas. En la década de los cincuenta, Beauvoir y Sartre, como representantes de la izquierda intelectual francesa, viajan por el mundo y adquieren aún más notoriedad. Estos movimientos en el ámbito internacional permiten a Beauvoir conocer las realidades de los pueblos oprimidos y darse cuenta de la vida privilegiada que tiene.[17] En esta misma década, reconoce sus prerrogativas económicas: gracias a la venta de sus libros, puede comprarse un auto y un departamento cerca de la torre Montparnasse y estos bienes le proporcionan "la sensación de una instalación definitiva" *(FC:* 405 y 755).

Aunque parezca instalada para siempre, en esos años Beauvoir se siente exiliada en su propio país: las torturas y matanzas en Argelia la indignan y, en septiembre de 1958, sale a la calle para afirmar su posición radicalmente antigaullista *(FC:* 513). Dos años más tarde, junto a la abogada Gisèle Halimi, toma la defensa de Djamila Boupacha, joven argelina integrante del Frente de Liberación Nacional, torturada y violada por militares franceses *(DB:* 1-13). La Guerra de Argelia desata a la militante que duerme en Beauvoir. Durante esos

años, políticamente tumultuosos, sólo apaciguados con la proclamación de independencia de Argelia en julio de 1962, la escritora narra su vida de manera cronológica en tres volúmenes: *Memorias de una joven formal* (1958); *La plenitud de la vida* (1960); *La fuerza de las cosas* (1963). Además de su toma de posición política, el ejercicio autobiográfico le permite reforzar quién es ella —o más bien, cómo quiere que sus lectores se la representen— en el ámbito público.

La segunda mitad de los años sesenta es para Beauvoir —y para muchos otros— sinónima de "ataque a la sociedad tecnocrática" (Bell, 1977: 140). Esto es visible, por ejemplo, a través de su novela *Las bellas imágenes* (1966) o de su simpatía por los estudiantes de Mayo del 68. Durante estancias en Egipto e Israel (1967) da conferencias y empieza a difundir la importancia de la igualdad de los sexos y la necesidad para las mujeres de no quedar subordinadas al orden masculino. En ese periodo, su interés se dirige también hacia otro grupo marginado, el de los ancianos; constata sobre todo los efectos perversos de las jerarquías sociales en esta cohorte generacional. Sus observaciones y reflexiones se plasman en un estudio profundo y detallado: *La vejez* (1970).

A partir del nuevo feminismo —que surge a finales de los años sesenta— y hasta el final de su vida, Beauvoir se compromete cada día más con los problemas específicos de las mujeres. El Movimiento de Liberación de la Mujer (MLF) la busca para hablar con ella del proyecto de ley sobre el aborto y Beauvoir firma el *Manifiesto de las 343* y desfila en la calle para reclamar la libertad de maternidad, de anticoncepción y de aborto. Las acciones de Beauvoir por la despenalización del aborto y el derecho a la libre contracepción se prolongan a través de la Asociación *Choisir*, que ella empieza a presidir en 1972. Dos años más tarde dirige también la *Ligue du droit des femmes* cuya meta principal es denunciar todo tipo de discriminación hacia las mujeres. En esos años, la militancia feminista de Beauvoir se complementa con su labor de escritora: publica artículos como "Les femmes s'entêtent…" en *Les Temps Modernes* (1974) o "Des femmes en lutte" en *L'Arc* (1975), y prefacios de libros feministas como *Histoires du M.L.F.* (1977). Da también entrevistas como las que le hace Alice Schwarzer, publicadas en 1983, y realiza una película con Josée Dayan en 1978. Una de sus actividades feministas más significativas se inicia cuando Yvette Roudy, ministra de los Derechos de la Mujer bajo el gobierno de Mitterrand, la invita a trabajar en la Comisión sobre las Mujeres y la Cultura. Una de las presencias femeninas más importantes para Beauvoir en esos años es Sylvie Le Bon, quien se convierte en su hija adoptiva en 1981.

En cuanto a su vida privada-pública, Beauvoir sigue narrándola; en 1972, sale a la luz *Final de cuentas*, su cuarto libro autobiográfico. Organizado de manera temática y no cronológica como los tres anteriores, este libro se presenta como un balance existencial y empieza contestando la pregunta: ¿Por qué soy yo? *(FdC:* 9). Otro balance de final de vida es *La ceremonia del adiós* (1981) donde

Beauvoir cuenta los diez últimos años compartidos con Sartre, de 1970 al mes de abril de 1980. Aunque sorprenda el tono de la narración, que es de distancia objetiva, esta obra demuestra que la compañía y la complicidad entre los dos escritores duraron realmente hasta que la muerte los separó. Beauvoir muere el 14 de abril de 1986, seis años después que él. Entre tres y cinco mil personas, venidas de todos los medios sociales, académicos y políticos, la siguen hasta el cementerio Montparnasse donde descansa Sartre. Frente a la tumba, se eleva la voz de Elisabeth Badinter: "¡Mujeres, le deben tanto!"

En estas líneas, presentamos a muy grandes rasgos la vida de Beauvoir, intentando resucitar múltiples facetas que a veces olvidamos. Beauvoir no sólo se interesó por el género femenino sino por el género humano; no sólo fue la feminista destacada del siglo XX sino una gran defensora de los dominados, los oprimidos, los colonizados, los estudiantes, los ancianos… En tales condiciones, ¿cómo no iba a estar en "millones de corazones"? Reconozcamos sobre todo que fascinó a varias generaciones de mujeres. Las fascinó porque, viviendo como vivió —en otras palabras: rompiendo con parte de la educación familiar, optando por una unión libre y con domicilios separados, rechazando la maternidad, siendo económicamente independiente gracias a la práctica de un oficio, viviendo en lugares públicos y liberándose así de las contingencias domésticas de un hogar—, Beauvoir transmitió a las mujeres el mensaje de que conquistar su libertad es algo posible, siempre y cuando se alejen de las convenciones y prescripciones sociales que las encierran en roles predeterminados. Si la autobiografía en cuatro volúmenes fue una herramienta primordial en este acto de transmisión, cabe añadir que la presencia pública de Beauvoir, nacional e internacional, con o sin Sartre y otros intelectuales, le permitió suscitar y reforzar la admiración, ser conocida y reconocida, estar instalada para siempre en las mentes de la gente.

El segundo sexo de Beauvoir

Paralelamente a este modelo de vida vanguardista y sorprendente, atractivo para unas personas y para otras repelente, otro factor de peso explica que Beauvoir siga presente y viva en este principio del siglo XXI: la revolución ideológica que disparó su obra *El segundo sexo.* Tres años antes de su publicación, en 1946, nada dejaba presagiar la escritura de un libro sobre el tema de las mujeres. De hecho, Beauvoir fijó la imagen siguiente: sentada en Les Deux Magots, miraba su página en blanco, sentía la necesidad de escribir pero no sabía qué escribir; viendo su desconcierto, Giacometti le dijo: "Escriba cualquier cosa" *(FC:* 120). Lectora admirativa de *L'Âge d'homme* de Michel Leiris, tenía el antojo de escribir también sobre ella misma; sin embargo, Sartre le sugirió más bien interesarse por

la condición femenina en su generalidad *(FC:* 121).

La redacción del largo ensayo se realizó entre sus viajes a Estados Unidos[18] y éstos influyeron el contenido: su reflexión se alimentó de sus observaciones sobre las mujeres estadounidenses y el problema del racismo negro. En muchas de las *Cartas a Nelson Algren* (1999), leemos cómo Beauvoir estuvo pensando la temática o cómo se dio la gestación de la obra. En estas cartas relata que trabajaba días enteros en la biblioteca nacional; todo lo que leía sobre las mujeres le apasionaba, se sentía orgullosa de ser una mujer y constataba que nunca había padecido por serlo.[19] Sorprendida, descubrió que, aunque mujer, no se había percatado de algunas facetas de la vida de las mujeres: "Me había puesto a mirar a las mujeres con unos ojos nuevos e iba de sorpresa en sorpresa. Es extraño y estimulante descubrir bruscamente a los cuarenta años un aspecto del mundo que hiere la vista y que uno no veía" *(FC:* 224).

Así descrita, esta ceguera suena, de entrada, exagerada. Ahora bien, quizá no lo sea tanto si pensamos por lo menos en los dos aspectos siguientes: el primero es que no tuvo hermanos sino una hermana menor, por lo cual, además de ser la privilegiada hija mayor, no podía hacer una comparación fundada en la diferencia de los sexos; el segundo aspecto es que fue una mujer rodeada por hombres a lo largo de sus estudios, nunca reportó padecer comparaciones o diferencias —de cualquier naturaleza— entre ellos y ella.[20] Pero, más allá de sus posibles implicaciones personales, interesa y sorprende observar que, antes de ponerse a investigar sobre las mujeres, Beauvoir no escribe nunca haberse interesado, por ejemplo, en la adquisición de ciertos derechos. Aquí pensamos, en particular, en el derecho a votar que las mujeres francesas obtuvieron en 1944. Aunque despuntaba en el horizonte la Liberación de París, es decir, aunque imperaban otras preocupaciones de fin de guerra, podría haberse dado cierta sensibilización por parte de la futura autora de *El segundo sexo*.

El tardío interés de Beauvoir por la situación de las mujeres no quita nada al valor de la obra; al contrario, tal vez nos demuestre aún más la calidad de la estudiosa por asimilar tantos datos en tan poco tiempo y por construir un pensamiento nuevo, revolucionario y de una solidez indiscutible. Los dos tomos de la obra llevan cada uno una idea-fuerza. El primer tomo, subtitulado *Los hechos y los mitos,* recuerda que el mundo y sus representaciones siempre pertenecieron a los hombres y que existe una relación vertical y jerárquica entre el hombre y la mujer desde los tiempos más remotos. Es más, constata que "la mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro" *(SS I:* 12). El segundo tomo, subtitulado *La experiencia vivida,* se resume con la célebre frase inicial: "La mujer no nace, se hace" (*SS II*: 15). Con esta frase, que dio la vuelta al mundo, Beauvoir quería indicar que no existía una naturaleza femenina definida por el funcionamiento biológico del cuerpo. Insistió

en el hecho de que las mujeres no se reducían a su "papel de hembra" y no estaban condenadas a tener una vida de madres, esposas y amas de casa. Con *El segundo sexo,* Beauvoir lanzaba la idea nueva de que la feminidad no era un dato que predeterminaba un destino sino una construcción social e histórica. En otras palabras, la escritora estaba lanzando el concepto de género sin enunciarlo, como se articularía algunas décadas después.

En 1949, cuando salió a la luz *El segundo sexo,* imperaba en Francia la política natalista de la postguerra y podía parecer sumamente osado invitar a que las mujeres dejaran su papel de reproductoras y salieran de los esquemas naturalistas. De hecho, la publicación de la obra produjo un escándalo espantoso. Beauvoir contó que François Mauriac, furioso, escribió en *Les Temps Modernes:* "He aprendido todo sobre la vagina de su patrona" y que Albert Camus —aunque había sido buen amigo suyo— la acusó de haber "ridiculizado al macho francés" *(FC:* 226-229). Relató también que una encuesta en *Le Figaro Littéraire*[21] exhortaba a la juventud a que condenara la pornografía en general y los artículos de Beauvoir en particular; que algunas librerías se negaron a vender la obra y que el Vaticano la puso en el Index.[22]

A pesar de estas reacciones que rechazaban su obra o que la denunciaban como el peor de los ultrajes, Beauvoir se sintió comprendida por muchas mujeres que empezaron a escribirle. Las jóvenes, desde los 16 y 17 años, le escribían que *El segundo sexo* les proporcionaba armas para enfrentarse con su propio porvenir y evitar reproducir el de sus madres. Mujeres mayores —y hombres también— le expresaron cuán cerca se sentían de su visión y su actitud (Jeanson, 1966: 269). Esta acogida calurosa por parte de una multitud de lectoras (y lectores) tuvo un efecto específico que Beauvoir describió así en una entrevista con Francis Jeanson: "Usted lo sabe, yo tengo un estatuto muy raro… Hay muchas personas que me toman por una escritora —buena o mala— pero por lo menos por una escritora; y hay quienes también me toman por una dama del 'correo del corazón' (porque soy mujer y escribí sobre las mujeres…)" (1966: 272).[23] En este sentido, la publicación de *El segundo sexo* le permitió alcanzar millones de corazones de mujeres que, de repente, reflexionaron sobre la manera en que habían construido su vida cotidiana o imaginaban construirla. Éstas eran jóvenes estudiantes, amas de casa, trabajadoras, esposas y madres.

La otra repercusión de la obra, aunque no inmediata, la conocemos bien y la evocamos antes. Veinte años más tarde, cuando surgió la segunda ola del feminismo, militantes francesas y de otras nacionalidades buscaron a Beauvoir: ella les dedicó generosamente su tiempo y su experiencia, y les cedió "capital simbólico". Entre otros testimonios, el de Claudine Monteil emociona en tanto recuerda momentos como éstos: cada domingo, desde 1970, Beauvoir recibía en su estudio de la calle Schoelcher al grupo de feministas del Movimiento de Liberación de las Mujeres; así reunidas prepararon las manifestaciones y

reflexionaron sobre cómo mejorar la condición o la situación de las mujeres en Francia (Monteil, 2002: 305-309).

Entre las ideas feministas que desarrolló en *El segundo sexo* y otras que defendió militando en la calle, quizás podamos destacar las siguientes líneas rectoras de su pensamiento: *1)* el derecho, para una mujer, de romper con el destino esperado por el entorno familiar y social; *2)* la opción por el no matrimonio y el rechazo a las tareas domésticas, como vías de escape a la alienación conyugal y hogareña; *3)* la necesidad para la mujer de tener un trabajo con el fin de ser independiente económicamente; *4)* la demostración de que una mujer es tan capaz como un hombre de desarrollarse intelectualmente; *5)* la afirmación de que sí puede una hacerse mujer sin hacerse madre; y, *6)* el derecho a tener una sexualidad placentera y con quien sea. Estas seis líneas, que suenan casi como preceptos, pueden ser vistas como los puntos de intersección entre la vida de Beauvoir y *El segundo sexo*. Otra manera eficaz de defenderlos fue vivirlos en carne propia y luego proyectar esta vivencia en el ámbito público.

La composición del libro

En los dos apartados anteriores, nos enfocamos en la vida de Beauvoir y en *El segundo sexo* porque constituyen dos elementos centrales que ella nos ha transmitido y legado, y de los que nos podemos apropiar para la reflexión y la acción concreta. Cabe añadir que, sin duda, son dos aspectos fundamentales del "éxito Beauvoir", aunque coincidamos con Galster en afirmar que "explicar un éxito", como en el caso de Sartre o de Beauvoir, es un fenómeno complejo con múltiples facetas sociales y culturales (2001: 11-26).[24] El enfoque en la vida de Beauvoir y en *El segundo sexo* remite a los hilos directores de este libro. Si en el año 2008 se celebró el centenario del natalicio de Beauvoir, el año 2009 festejó también los sesenta años de *El segundo sexo*.

Más allá de las conmemoraciones, o más bien, observando lo que éstas han suscitado en nosotras para la reflexión, proponemos aquí un conjunto de escritos articulados alrededor de tres ejes temáticos. La primera parte de este libro, titulada "Miradas y puntos ciegos", ofrece cinco acercamientos críticos a *El segundo sexo*, precedidos de un texto introductorio de Geneviève Fraisse. La historiadora empieza inmiscuyéndonos en el círculo de Beauvoir de los años setenta, cuando el MLF estaba en su apogeo. *Les Temps Modernes* había autorizado la apertura de una sección llamada "sexismo ordinario" cuyo objetivo era denunciar la dominación masculina en los discursos y sucesos de la vida cotidiana.[25] Fraisse guarda el excelente recuerdo de risas estallando durante las sesiones de reflexión colectiva, cuando las mujeres de este grupo sometían a Beauvoir sus escritos a cambio de comentarios y alientos. En aquella época, el MLF denunciaba la ausencia de las mujeres en la Historia; a partir de ello, Fraisse se hizo historiadora, una historiadora alerta al pensamiento de "la contradicción inevitable". Al final de su texto, Fraisse formula una propuesta fascinante para las

y los especialistas de género de hoy en día: recomienda dinamizar "las variaciones teóricas actuales en torno al sexo y al género, género que produce sexo, sexo que funda el género".

En el corazón de Ana María Martínez de la Escalera no cabe Beauvoir, y argumenta rigurosamente por qué. Además de subrayar con toda la razón que *El segundo sexo* se dirige esencialmente a mujeres de clase media, europeas y educadas, Martínez de la Escalera demuestra que la alteridad —esa que Beauvoir desacredita tanto en el ejercicio de la dominación masculina— no es un mal en sí contra el que habría que luchar sino que el desafío consiste más bien en resistir a la fuerza de la dominación, inventando nuevos mecanismos. Otro argumento crítico remite a la necesidad de acabar con las identidades monolíticas incluidas en la "Mujer en abstracto" y el "Hombre en general" y añadiría, por mi parte, la importancia de abordar siempre las dinámicas de género desde una perspectiva relacional. A través de su escrito, la filósofa sacude todas las representaciones estereotipadas —y de alguna manera estériles e ingenuas— que podemos tener a la hora de rendir un homenaje a un(a) gran personaje de la Historia, y nos invita a reflexionar sobre qué es una herencia intelectual y cómo de ésta podemos salir victoriosamente, abandonando las ideas irritantes y consolidando las que nos convencen.

Desde su posición de narradora, literata y "nominalista ultra", Hortensia Moreno comparte una interesante reflexión sobre la necesidad que tiene el feminismo de superar las generalizaciones universales que obstruyen el conocimiento de las singularidades. Para Moreno, Beauvoir se ubica en un "nominalismo moderado" en tanto que su visión del "hacerse de las mujeres" mantiene un equilibrio entre lo particular y lo universal; en este sentido, *El segundo sexo* colocó la primera piedra del edificio que debía seguir construyendo el movimiento feminista —haya estado éste de acuerdo o no con la obra—. Un aspecto fundamental del escrito de Moreno es que invita a reflexionar sobre el rol de la transmisión de la obra de Beauvoir.

Los siguientes tres textos continúan tejiendo esta primera parte del libro y abordan críticamente, cada uno a su manera, diversas facetas de la sexualidad de las mujeres, tal como la desarrolló Beauvoir en *El segundo sexo*. Primero, Laura López Morales descubre algunas fisuras beauvoirianas desde la mirada de la escritora belga, Suzanne Lilar. Para esta última resulta particularmente inconsistente la visión que tuvo Beauvoir acerca de la naturaleza bisexual del ser humano (en *El segundo sexo*) y de la dimensión amorosa de la relación entre el hombre y la mujer (a través de su relación con Sartre). Plasmado en *Le malentendu du deuxième sexe*, el pensamiento de Lilar rescata la importancia de revisar el estatuto de los sexos para no fijar en ellos dos categorías monolíticas y opuestas, y para diferenciar "el hombre y la mujer" de "lo masculino y lo femenino". Según Lilar, en cada ser humano se presentan caracteres

pertenecientes al otro sexo y no es aceptable que *El segundo sexo* haya callado este tema de la bisexualidad —un silencio que, de hecho, puede decir mucho cuando recordamos la vida íntima de Beauvoir—. A lo largo de su escrito, además de darnos a conocer una obra poco divulgada —*Le malentendu du deuxième sexe* —, Laura López Morales, adoptando la postura de Lilar, matiza siempre sus juicios entre las dos escritoras y, sobre todo, intenta mostrar la complementariedad de sus obras.

Pasamos luego de la bisexualidad al lesbianismo, siguiendo a Norma Mogrovejo Aquise, quien nos recuerda que el lesbianismo es, desde Beauvoir y la perspectiva existencialista, por un lado "un acto de libertad que convierte en sujeto ya que trasciende la condición de mujer", y por el otro "una resistencia a un sistema de dominación". Este segundo aspecto sirve de trampolín a Mogrovejo para insistir en que el lesbianismo es más que una preferencia sexual, es una opción política donde se rechaza el dominio —y de esto se han derivado las reivindaciones de una identidad sexual a través de un movimiento organizado—. La argumentación de Mogrovejo no se queda en la visión beauvoiriana sino que se desplaza hasta contextos más actuales; aborda, por ejemplo, el tema de los y las trans —punto al que no pudo enfrentarse Beauvoir— y afirma que "es la ilustración de la desestructuración de las identidades fijas pero que no logran romper con las concepciones tradicionales de femineidad y masculinidad". En este escrito, muy argumentado, se aprecia la defensa de Mogrovejo por las realidades lésbicas, desde una postura propia y activa.

Por último y para cerrar esta primera parte, Marie-Élisabeth Handman retoma la mirada de Beauvoir sobre la prostitución, releyendo *El segundo sexo*. Más precisamente, Handman demuestra toda la ambivalencia con la que Beauvoir trató este tema: por un lado y como lo adelanté en la presentación de este libro, Handman subraya que Beauvoir parecía considerar que estas mujeres ejercían un oficio; pero, por el otro, no parecía ser —para Beauvoir— un verdadero trabajo. Lo estimulante es que Handman no se detiene en el nivel de la opinión: pone de relieve la comparación que Beauvoir hace entre la baja prostitución y la de altos vuelos (las hetairas); se interroga sobre el rol del dinero en este oficio a partir de la visión de Beauvoir; desentraña los lugares de "sujeto" y "objeto" entre la prostituta y el cliente, y nos ofrece una reflexión sobre la prostitución, hoy en día, en las sociedades occidentales.

Bajo el título de "Tiempos y temporalidades", la segunda parte se subdivide, a su vez, en dos conjuntos de artículos. Los dos primeros son lecturas cruzadas entre vida y obra de Beauvoir con las de otras mujeres de su tiempo. Evelyne Diebolt empieza comparando la trayectoria de Beauvoir con la de Suzette Duflo. Con una diferencia de edad de dos años; la primera es católica y la segunda es protestante; las dos estudiaron filosofía en La Sorbonne y las dos militaron para mejorar la condición de las mujeres. A través de estas líneas documentadas con

mucha precisión, Diebolt no sólo nos pone frente a dos destinos que se construyeron en paralelo sino que nos demuestra cuán importante es rescatar la vida de mujeres como Duflo: ambas se acercaron a la vida cotidiana de mujeres obreras o burguesas gracias a movimientos que privilegiaron la militancia de campo —como lo fue Jeunes Femmes para Duflo— que apoyaban las causas de las mujeres y tenían un impacto real en sus condiciones de vida. Afirma Diebolt —y es de alguna manera lo que nos comunica López Morales a través del retrato de Lilar— que, si bien Beauvoir era una intelectual comprometida, no era la única en tener ideas y acciones luminosas. Desgraciadamente, demasiadas contemporáneas de Beauvoir se quedaron en la sombra. Hacer el balance de la herencia de un gran personaje de la Historia sirve también para sacar del olvido a los actores que *a priori* tuvieron un papel invisible en esta Historia.

Sigue el artículo de Consuelo Patricia Martínez Lozano, que pone en la mira a tres mujeres éxitosas y reconocidas: Rosario Castellanos, Margaret Mead y Simone de Beauvoir, dibujando un triángulo entre México, Estados Unidos y Francia. A partir de sus universos de estudio, Castellanos, Mead y Beauvoir llegaron a perspectivas similares, afirmando que ni las mujeres ni los hombres "nacen" sino que se construyen con base en valores simbólicos de su cultura —nos regocijamos con la reafirmación de que Beauvoir no fue la única ni la primera en hacer tal aserción y que la antropóloga Mead la precedió casi veinte años—. La autora analiza el manejo de la (son)risa, la ironía y el humor y revela tres actitudes diferentes en Mead, Castellanos y Beauvoir. Con este apartado, Martínez Lozano —haciendo eco a la risa de Fraisse— abre una brecha para trabajos futuros: ¿qué puede representar (o no) el recurso del humor y la risa para los investigadores frente a ellos mismos y sus pesquisas? Inspirada por Castellanos, Martínez Lozano sugiere el poder liberador y emancipador de los afectos para enfrentarse con el trabajo y la vida. La reflexión progresa hacia la actitud que han tenido las escritoras hacia la maternidad; y la demostración es que, excepto a los ojos de Beauvoir, la maternidad no implica una situación dramática para la mujer académica, al contrario, es constitutiva del "hacerse" de ésta. La evocación final del origen familiar y la vida de las tres escritoras permite a Martínez vincular su triple comparación y ratificar la construcción personal que cada una realizó a través de su vida y su obra.

Si bien los otros dos escritos de esta segunda parte se alejan de lecturas cruzadas con mujeres que coincidieron con la época beauvoiriana, ahondan a su manera en la noción del tiempo, la temporalidad y la historia en Beauvoir. Carmen Ramos Escandón nos redescubre la fábula filosófica *Todos los hombres son mortales*, publicada en 1946, es decir, en pleno periodo del existencialismo. Nacido en el siglo XIII, el conde Fosca, quien asume el mando de la ciudad de Carmona, consigue un brebaje que le transmite la inmortalidad. Este privilegio se convierte en una maldición ya que, siglo tras siglo, Fosca pierde todos sus

intereses y los sufrimientos de los mortales. Con esta obra, Beauvoir quería demostrar que la muerte es una condición necesaria que confiere todo el valor a la existencia humana. Desentrañando el sentido último de las acciones humanas, la novela fue reconocida como representativa del existencialismo francés y Ramos Escandón lo analiza a la luz de las relaciones entre conceptos como tiempo, historia, libertad e individuo. El artículo progresa hacia una interpretación luminosa y paralela entre la vida (aunque novelizada) de Fosca y la historia personal de Beauvoir, de su nacimiento a la Segunda Guerra Mundial.

Siguiendo la reflexión sobre el tiempo vivido, ofrezco un acercamiento a la vejez de Beauvoir; es decir, el horizonte que siempre la horrorizó, ya que significaba para ella el desmayo progresivo de la existencia, la pérdida de autonomía del sujeto. Parto de lo escrito y sentido acerca de la vejez de su madre —en *Una muerte muy dulce*— y de la de Sartre —en *La ceremonia del adiós*—, así como del postulado de que a través de la vejez de los demás nos percatamos de la nuestra. Más precisamente, me enfoco en la decadencia corporal y la dependencia hacia los demás tal como Beauvoir las trató en sus relatos, e intento esbozar qué diferencias advertía en la experiencia de la vejez entre una mujer y un hombre. Estas diferencias no me parecen haber sido tan claras en la obra *La vejez*, cuya publicación remonta a cuarenta años.

La tercera y última parte de este libro, "Cuerpo e intimidades", como su título indica, muestra a Beauvoir frente a sus relaciones corporales y a sus deseos —hayan sido éstos explorados o no por ella misma—. Primero, Bethsabé Huamán aborda a Beauvoir como "una mujer entre todas las mujeres", aunque intente entender dónde está el centro medular de la construcción de su ser mujer. El primer y principal prisma al que recurre para su estudio es la maternidad y demuestra que Beauvoir definitivamente oponía maternidad y proyecto intelectual. De alguna manera, este texto remite al de Martínez Lozano ya que aborda la construcción de la femineidad y la maternidad; pero, esta vez entramos en una dimensión más biológica ya que Huamán se enfoca en la relación que mantiene Beauvoir con su cuerpo. Recuerda también que, por lo menos en su vida de joven adulta, tampoco estaba muy atenta a su belleza. Analizando su rechazo a la maternidad, a la belleza, al matrimonio y al hogar, no queda más remedio que pensar —según Huamán— que el deseo de Beauvoir era esconder su ser mujer y que, por lo tanto, dejó de lado "las posibilidades de resignificación de lo femenino".

El artículo de Adriana González Mateos nos permite alcanzar a Beauvoir por medio de un delicioso paseo entre fotografías, y observar cómo construyó su imagen pública de mujer intelectual. La reflexión de la autora acerca de la cabellera como la parte del cuerpo que concentra seducción y atracción sexual, ofrece una pista de interpretación de la imagen de Beauvoir con su pelo atado y escondido por la diadema, además de abrir una brecha a la investigación sobre las

diferentes representaciones del cabello —incluyendo sus usos y prácticas—, tanto en mujeres intelectuales como en otras personas (hombres y mujeres) de diversas sociedades. El análisis de González Mateos demuestra que Beauvoir edificó una imagen de sí misma bastante severa, casi austera y autoritaria, como para insinuar la seriedad de su profesión; pero, al mismo tiempo, esta imagen tampoco carecía de femineidad y elegancia —digna de su procedencia social, me permito añadir— así como de atractivo sexual. De hecho, el artículo concluye sobre la imagen de la intelectual que sabe disfrutar de su cuerpo, a partir de la fotografía publicada por *Le nouvel observateur* en 2008[26] y que provocó cierta controversia en tanto que exhibió a Beauvoir de espaldas y desnuda…

Con esta misma fotografía arranca la reflexión de María Teresa Priego, en su artículo titulado "La puerta abierta". Beauvoir había dejado abierta la puerta de la sala de baño donde se arreglaba el cabello pero, sobre todo y como lo demuestra Priego, Beauvoir, a través de sus relaciones amorosas privadas y públicas, nos permitió entrever varios modelos de parejas y tríos —a la vez atractivos y repulsivos en todo caso— que dieron mucho que pensar. La vida sexual y amorosa de Beauvoir puede ser reconstruida de mil maneras y Priego opta por darle un toque personal, pero sin olvidar contradicciones que sin duda tienen sentido para muchos de quienes seguimos más o menos de cerca las aventuras de Beauvoir. De una calidad literaria innegable, el texto puede leerse como una deconstrucción de los ideales elaborados en torno a la pareja Sartre/Beauvoir, y asimismo demostración de que la libertad del sujeto, supuestamente ganada por la yuxtaposición de amor necesario y amores contigentes, tiene costos afectivos, y límites teóricos. Por ejemplo, cuando Priego recuerda que Sartre decía que su relación con Wanda se parecía a la sostenida "con un gato o un pekinés", nos remite al sesgo entre moral curiosa y subjetivación que aplicaba el filósofo existencialista en su vida cotidiana y la teoría que defendía ante numerosos auditorios.[27] Es esta contradicción, entre otras, la que Priego hace emerger o deja implícita, yendo de la relación Beauvoir/Sartre a la de Beauvoir/Algren. En esta última, Beauvoir se reveló otra, quizá más entera frente al otro relacional y sexualmente, pero tal vez más lejana también de sus convicciones sobre la necesaria abolición de la sumisión femenina. Con esta ventana sobre la sexualidad y el amor "a la Beauvoir", Priego deja la puerta abierta y, por nuestra parte, cerramos el conjunto de los artículos de este libro.

La discusión en torno a la vida y obra de Beauvoir se prolonga en un anexo. Durante este periodo de conmemoraciones a la gran escritora, muchos colegas y amigos, en un rincón de conversación, expresaron lo que el pensamiento que Beauvoir y/o Sartre les había despertado conforme los leían y descubrían. Bastaba la pronunciación del nombre "Beauvoir" para que la conversación se coloreara de recuerdos, reflexiones y emociones. Así empezó un intercambio informal con Eduardo L. Menéndez que, después, profundizamos en una entrevista formal y

académica transcrita al final del libro. El antropólogo ofrece varios elementos de reflexión sobre la vejez que no se puede elegir y una muerte que sí puede ser elegida por el sujeto mediante el suicidio. De hecho, Menéndez lanza la hipótesis según la cual Beauvoir hubiera preferido que Sartre, en tanto sujeto capaz de elegir y expresar su máxima libertad, se suicidara en vez de degradarse a fuego lento. La hipótesis es perturbadora pero cierta si retomamos el vínculo entre las obras de Beauvoir y Sartre y las re-contextualizamos, como hace Menéndez, en el panorama existencialista que a la vez crearon y heredaron. Más allá de las reflexiones sobre la vejez, Menéndez ofrece un recorrido por la época de Beauvoir y Sartre desde su propia vivencia, como reflejo de su generación pero también de la Argentina de entonces. Entre otros aspectos relevantes en la entrevista, Menéndez nos recuerda la importancia de la biografía como proyecto intelectual y literario para la pareja Beauvoir/Sartre: cada uno tenía su propia metodología; Beauvoir se centró esencialmente en ella misma, mientras Sartre se dedicó a la reconstrucción de la vida de otros, como Genet y Flaubert. Este testimonio de Menéndez, extenso y valioso, no sólo reaviva la época de Beauvoir y Sartre y los conceptos clave del existencialismo, también comparte una reflexión distanciada y matizada, que se deriva de una larga experiencia de vida académica.

La apertura del libro

Así, este libro ofrece un conjunto de textos que constituyen un rico corpus de reflexiones académicas, fruto de estudios finos y precisos, y a la vez de profundas emociones con el tono del testimonio personal. Si bien Beauvoir no "está en todos los corazones", parece que sigue suscitando el deseo de releer su obra, de observar de nuevo cómo se reveló a través de los personajes de sus ficciones, de cuestionar la vigencia actual de su pensamiento feminista y humanista, de explicar y re-explicar por qué y cómo se convirtió en la mujer que llegó a ser. De alguna manera, todos estos escritos hablan del reconocimiento que Beauvoir sigue cosechando.

Llamado *La herencia Beauvoir*, este libro no sólo captura en un "aquí y ahora" lo que la escritora y filósofa nos dejó, asimismo da cuenta de qué hacemos con todo lo que nos ha transmitido. Ante la herencia de un gran capital podemos saber o no cómo hacerlo fructificar. Afirmaría que esto, en parte, depende de la afinidad y de la posición del/de la heredero/a. En el caso de Beauvoir, hoy podemos ubicarnos como sus hijas/os, sus nietas/os o sus bisnietas/os. De la misma manera, como herederos/as, podemos expresarnos y tener miradas desde Francia u otro país, lo que implica necesariamente perspectivas diferentes. A lo largo de estas páginas se mezclan los grados de filiación y ciertas visiones

relativas a una particular situación geográfica. Todas las generaciones parecen ser representadas y hablamos implícita o explícitamente desde diversas experiencias vividas: desde las redes cercanas a la misma Beauvoir en los años setenta del pasado siglo (Fraisse); de la Argentina de los sesenta (Menéndez); desde un París-Villahermosa-París (Priego), sin mencionar que, en filigranas dentro de nuestros textos, susurran a veces nuestras originales identidades culturales: Mogrovejo y Huamán son peruanas; Martínez de la Escalera es uruguaya; Fraisse, Handman, Diebolt y Tinat son francesas. Lo que caracteriza este libro es, pues, la multiplicidad de sus voces.

En Francia, las obras colectivas publicadas para conmemorar a Beauvoir presentan también esta yuxtaposición de voces que vienen de diferentes generaciones y nacionalidades.[28] Esto indica la movilización que sigue generando Beauvoir. Pero, más aún, comparten otros dos rasgos con este libro y los quisiera destacar ahora. El primero es que el estudio actual de la obra beauvoiriana no parece implicar forzosamente incluir la obra sartriana. A veces, incluso, parece importante releer o reconsiderar a Beauvoir sin asociarla con la obra de Sartre y su personalidad; un poco como si se quisiera resaltar que fue una mujer que supo imponer sus convicciones y conquistarse lectores y lectoras muy suyos, sin la sombra masculina detrás de ella. Quizá sea una ilusión contemporánea que, por supuesto, no comparte todo el mundo. La prueba es que, si bien algunos artículos de este libro casan con la tendencia "Beauvoir por ella misma", otros remiten a la obra de Sartre o a Sartre mismo, como la pareja y el intelectual más influyente de su vida. Sólo como ejemplo, recordemos a Menéndez, quien afirma que su conocimiento de la obra de Beauvoir es inseparable de su encuentro con la de Sartre. ¿Cómo explicar esta inclusión o exclusión de la figura de Sartre en la manera de abordar a Beauvoir hoy? Sin duda depende de la posición epistemológica que uno/a adopta: resucitar la filósofa existencialista, a la literata o a la feminista que dejó en herencia la esperanza para tantas mujeres…

El segundo rasgo observable en los libros colectivos de conmemoración a Beauvoir, como éste, es que si bien algunos artículos abordan relativamente de cerca la corriente existencialista,[29] la mayoría la evoca como telón de fondo, no como único prisma de análisis de la obra de Beauvoir. Esta segunda característica va de la mano con la primera ya que, al final de la Segunda Guerra Mundial, era justamente Sartre —y no tanto Beauvoir— quien encabezó la corriente filosófica existencialista. El existencialismo ateo que representó Sartre consistió en desarrollar la idea fundamental según la cual "si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre" (Sartre, 1996: 29). El hecho de que "la existencia precede a la esencia" significa que el hombre "empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define";

el hombre "no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere después de este impulso hacia la existencia", o en otros términos todavía, "el hombre no es otra cosa que lo que él se hace" (Sartre, 1996: 29-30). Si bien sabemos que la expresión tan célebre de *El segundo sexo* "La mujer no nace, se hace" concentra en sí misma toda esta corriente filosófica, es cierto también que no siempre lo mencionamos. ¿A qué se debe entonces que el estudio de Beauvoir hoy en día no se vincule necesariamente con una reflexión a profundidad sobre el existencialismo? En mi opinión, se pueden esbozar, por lo menos, tres elementos de respuesta. Primero es importante insistir en que, al final de la Segunda Guerra Mundial y en los años siguientes, el existencialismo fue sobre todo el caballo de batalla de Sartre; Beauvoir desempeñó un rol relativamente secundario en la elaboración y difusión de este pensamiento. Como Bair lo reconstruye (1991: 409-419), en los años 1944-1948, en pleno periodo del existencialismo sartriano en Francia, Beauvoir acompañaba a Sartre en todas sus actividades, estaba siempre a su lado, apoyaba sus posiciones filosóficas y políticas pero sin desarrollar realmente un discurso propio (1991: 414). Bair afirma que, en los escritos de Beauvoir de aquella época, "se encuentra difícilmente un análisis realmente político de sus ideas y opiniones, si no para explicar las de Sartre" (1991: 417). Por ejemplo, la recopilación de varios de sus textos en el libro *L'existentialisme et la sagesse des nations* (Beauvoir, 1948) parece ser un eco de *L'existentialisme est un humanisme* (conferencia del 29 de octubre del 1945, cfr. publicación en 1996). Creo que si el estudio de Beauvoir hoy en día no apela forzosamente al vinculo con el exitencialismo de Sartre, es quizás porque nuevamente nos importa más recordar a una mujer que logró tener compromisos políticos propios —feministas entre otros— que a una mujer instalada detrás de las opiniones de su compañero. Además, creo necesario subrayar que el existencialismo en Francia correspondió sobre todo a un contexto de liberación y postguerra. A finales de los años cuarenta y en los cincuenta, Sartre y Beauvoir exportaron sus ideas, concretamente mediante sus viajes por el mundo así como por la publicación y difusión de sus obras en numerosos países.[30] Esta resonancia y este éxito internacional del existencialismo —propagado por la pareja Sartre/ Beauvoir— deberían profundizarse a partir de un trabajo de archivo y de contextualización por parte de historiadores y filósofos. Por último, si el existencialismo no es el prisma a través del cual las jóvenes generaciones eligen abordar a Beauvoir, tal vez sea porque sus posiciones políticas más influyentes fueron las que asentó en la última fase de su vida, es decir, en la ola feminista de los años setenta. A diferencia de las generaciones que vivieron el existencialismo en su auge, las jóvenes de hoy tienden a re-apropiarse la herencia de Beauvoir a partir de posiciones, en su mayoría, más bien constructivistas. Ha prevalecido la idea según la cual el género —como el cuerpo— es una construcción social y de ahí la fascinación en muchas de nosotras de estudiar la construcción y

reconstrucción de los sujetos.

Estos dos rasgos, que podemos contemplar como presencias evanescentes en la lectura del conjunto de los artículos aquí reunidos, constituyen para mí la apertura que ofrece el libro. Dicho de otro modo: de una investigación nace otra investigación… Después de conmemorar a Beauvoir, sin duda sería muy interesante reunirnos en un seminario de investigación u otro coloquio en torno a dos temáticas. La primera podría ser "Beauvoir y Sartre: la influencia del uno en la obra del otro". Y, para la segunda, pensaba en lo apasionante que podría ser una reflexión cruzada entre "existencialismo y feminismo", yendo de ayer a hoy, confrontando tanto los conceptos como los contextos.[31] En su existencialismo, Sartre no se interesó por la cuestión de la diferencia sexual; pero, al mismo tiempo, él abogaba por el sujeto libre, un sujeto que, al parecer, podía ser hombre y/o mujer…

Un día, Sartre le dijo a Beauvoir que no tenía la impresión de haber escrito los libros que quería escribir cuando tenía doce años. "Pero después de todo, ¿por qué sobrevalorar al niño de doce años?", agregó él *(FdC:* 453). Frente a la observación de Sartre, Beauvoir sintió que su caso era distinto. Ella no veía un hiato entre las intenciones que la habían llevado a escribir libros y los libros escritos. Constataba que no había sido una virtuosa de la escritura, captando en palabras el mundo exterior, como Virginia Woolf, Proust o Joyce, pero tampoco era ésa su intención y pretensión *(FdC:* 453). A los 63 años, Beauvoir reiteró lo que, a los 50, escribió sobre su sueño de quinceañera. Con esas palabras que cerraron su cuarto y último volumen autobiográfico, reafirmó su deseo de construcción de sí misma: "Quería existir en los demás comunicándoles, de la manera más directa, el gusto de mi propia vida: casi lo he logrado. Tengo sólidos enemigos, pero también me he hecho entre mis lectores muchos amigos. No he deseado otra cosa" *(FdC:* 453).

BIBLIOGRAFÍA

Bair, Deirdre (1991) [1990], *Simone de Beauvoir*, París, Fayard.

Beauvoir, Simone de (1983) [1958], *Memorias de una joven formal*, México, Editorial Hermes.

——— (1983) [1960], *La plenitud de la vida,* México, Editorial Hermes.

——— (1986) [1963], *La fuerza de las cosas,* México, Editorial Hermes.

——— (1988) [1972], *Final de cuentas,* México, Editorial Hermes.

——— (1989) [1949], *El segundo sexo I y II*, México, Ediciones Siglo Veinte.

——— (1997) [1990], *Cartas a Sartre*, Barcelona, Editorial Lumen.

——— (1999) [1997], *Cartas a Nelson Algren. Un amor transatlántico 1947-1964*, Barcelona, Editorial Lumen.
——— (2008), *Cahiers de Jeunesse* [texto establecido, editado y presentado por Sylvie Le Bon de Beauvoir], París, Gallimard.
——— (1948), *L'existentialisme et la sagesse des nations,* París, Nagel.
Bell, Daniel (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza Editorial Mexicana.
Bernheim, Cathy, Liliane Kandel, Françoise Picq y Nadja Ringart (2009), *Mouvement de Libération des Femmes. Textes premiers*, París, Editions Stock.
Deguy, Jacques y Sylvie Le Bon de Beauvoir (2008), *Simone de Beauvoir. Ecrire la liberté*, París, Gallimard.
Delphy, Christine y Sylvie Chaperon (2002), *Cinquantenaire du Deuxième Sexe. Colloque international Simone de Beauvoir*, París, Editions Syllepse.
Duby, Georges y Michelle Perrot (1991), *Historia de las mujeres en Occidente*, Barcelona, Taurus.
Fraisse, Geneviève (2008), *Le privilège de Simone de Beauvoir*, París, Actes Sud.
Francis, Claude y Fernande Gontier (1979), *Les écrits de Simone de Beauvoir. La vie, L'écriture*, París, Gallimard.
Galster, Ingrid (2001), *La naissance du «phénomène Sartre». Raisons d'un succès 1938-1945*, París, Seuil.
——— (2004), *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
——— (2007), *Beauvoir dans tous ses états*, París, Editions Tallandier.
Heinich, Nathalie (2003), *Les ambivalences de l'émancipation féminine*, París, Albin Michel.
Jeanson, Francis (1966), *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, París, Seuil.
Léon, Céline T. (2001), "L'existentialisme est-il un féminisme ?", en Ingrid Galster, *La naissance du "phénomène Sartre". Raisons d'un succès 1938-1945*, París, Seuil, pp. 305-332.
Logeart, Agathe (2008), "Simone la scandaleuse", *Le nouvel observateur*, 3-9 janvier, pp. 8-22.
Monteil, Claudine (2002), "Simone de Beauvoir et le mouvement des femmes. Un témoignage", en Delphy, Christine y Sylvie Chaperon, *Cinquantenaire du Deuxième Sexe. Colloque international Simone de Beauvoir*, París, Editions Syllepse, pp. 305-309.
Saint Martin, Monique de (1990), "Les femmes écrivains et le champ littéraire", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 83, pp. 52-56.
Sartre, Jean-Paul (1943), *L'être et le néant*, París, Gallimard.
Sartre, Jean-Paul (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, París, Gallimard.
Schwarzer, Alice (1983), *Entretiens avec Simone de Beauvoir*, París, Mercvre de

France.

Abreviaturas de las obras citadas:

CS: Cartas a Sartre
DB: Djamila Boupacha
FdC: Final de cuentas
FC: La fuerza de las cosas
MJF: Memorias de una joven formal
PdV: La plenitud de la vida
SS I: El segundo sexo (Tomo 1)
SS II: El segundo sexo (Tomo 2)

NOTAS AL PIE

[2] Las referencias del conjunto de la obra de Beauvoir están al final de este libro. Muchos artículos o escritos inéditos que Beauvoir escribió fueron recopilados en la obra de Francis y Gontier (1979).

[3] Acerca de la emancipación de las mujeres escritoras en Francia y en Occidente en los siglos XIX y XX, podemos referirnos a: Duby y Perrot (1991); Heinich (2003: 53-72); Saint Martin (1990: 52-56).

[4] Saint-Germain-des-Prés es históricamente, desde el siglo XVII, el barrio por excelencia de la vida literaria e intelectual parisina, donde los artistas solían reunirse en los cafés.

[5] Los padres de Simone —Françoise Brasseur y Georges Bertrand de Beauvoir— se casaron en diciembre de 1906. El año siguiente, estalló el escándalo del Banco de la Meuse y Gustave Brasseur fue acusado de malversaciones: este hecho no sólo impidió que el padre de Simone recibiera la dote prometida sino que trastornó el estatuto social de toda la familia (Bair, 1991: 29).

[6] Estos años del periodo adolescente de Beauvoir corresponden a cierta inestabilidad en la familia. Después de la guerra, en 1919, la familia se convierte en un hogar de "nuevos pobres" *(FdC:* 18).

[7] Aquí nos referimos a los *Cahiers de Jeunesse* (2008) que agrupan 7 cuadernos redactados en 1926 y 1930. Su hija adoptiva, Sylvie Le Bon de Beauvoir, los transcribió y publicó.

[8] Este concurso es el más prestigioso y más difícil de obtener para ser profesor/a de la Educación Nacional en Francia.

[9] Ese año, Sartre obtiene también la *agrégation;* es la segunda vez que se presenta al concurso y llega en el primer lugar. Beauvoir llega en el segundo lugar pero es la

primera vez que se presenta al concurso.

[10] Son las *Cartas a Sartre* (1997) las que nos hacen descubrir estas facetas de la vida de Simone.

[11] Jacques-Laurent Bost es otro de sus "amores contingentes" en ese periodo. Simone inventa subterfugios para visitarlos en 1939 y 1940: se reúne con Sartre en Brumath *(PdV:* 451) y con Bost en Charmont y Nettancourt *(CS:* 497-499).

[12] Cuenta que, en 1941, renta una habitación con cocina en el hotel Mistral para prepararse sus comidas y así ahorrar *(PdV:* 547).

[13] A partir de 1943, Simone es obligada a dejar sus funciones de profesora de la Educación Nacional porque la madre de Sorokine la denuncia por "corromper a menores" —Galster retoma en detalle este episodio (2007: 97-109).

[14] En el siglo XIX, escritores como Kierkegaard, Nietzsche, Dostoïevski y Kafka ya habían tratado los temas del existencialismo en sus obras; sin embargo, fue en el siglo XX cuando esta corriente filosófica empezó a tener una forma explícita: en Alemania y en los años veinte y treinta a través de los trabajos de Jaspers y Heidegger; en Francia y en los años cuarenta y cincuenta a través de los trabajos de Marcel, Sartre, Camus, Beauvoir y Merleau-Ponty. Si bien existieron tendencias comunes entre estos pensadores existencialistas, hubo también grandes diferencias y desacuerdos entre ellos: hubo un sesgo importante entre los existencialistas ateos (Sartre), los existencialistas teístas (Marcel) y los existencialistas agnósticos (Merleau-Ponty). Algunos de ellos rechazaron la etiqueta existencialista como Camus y Heidegger (Sartre, 1943; Sartre 1996: 25-27).

[15] Es el único hombre con el que vivió durante 6 años —de 1952 a 1958— y cuando él llega a su vida decide dejar de vivir en hoteles y empieza a rentar un pequeño departamento cerca de Notre Dame de París *(FC:* 337).

[16] Se trata del premio literario francés más prestigioso.

[17] Una excelente referencia que permite reflexionar sobre el concepto de "privilegio" en la vida de Beauvoir es la de Fraisse (2008).

[18] Recordamos que Beauvoir fue a Estados Unidos: *1)* del 27 de enero al 20 de mayo de 1947 para una gira de conferencias en varias universidades del país; *2)* en septiembre del mismo año; y, *3)* del 15 de mayo al 14 de julio de 1948 —este tercer viaje incluyó una visita a México y Guatemala *(FC:* 193-194).

[19] Se lee, por ejemplo, esta constatación en la carta a Nelson del 2 de enero de 1948.

[20] Hubiera podido ser el caso cuando, en 1929, preparó la *agrégation* o cuando, en 1945, fundó con Sartre *Les Temps Modernes* porque era la única mujer del comité director.

[21] Se trata de un periódico de derecha.

[22] Un libro, compuesto por la recopilación y el análisis crítico de las reseñas y de los artículos que salieron en la prensa después de la publicación de *El segundo sexo,* permite realmente medir la recepción escandalosa: se trata de *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir* editado por Ingrid Galster (2004).

[23] Nuestra traducción.

[24] En este libro, Galster y otros 18 investigadores exploran las razones que explican el "éxito Sartre" o "cómo Sartre se hizo Sartre" antes y durante la Segunda Guerra Mundial.

[25] Agradezco a Liliane Kandel de *Les Temps Modernes* por haberme contado también de viva voz los encuentros con Beauvoir en el marco del "sexismo ordinario" y por haberme regalado *mlf// textes premiers* (2009) que sumerge al lector en la época de entonces. Nuestro primer intercambio tuvo lugar en la Brasserie Balzar frente a La Sorbonne, el 9 de enero de 2010, esta vez a los 102 años del nacimiento de Beauvoir.

[26] Véase Agathe Logeart, "Simone la scandaleuse", *Le nouvel observateur*, 3-9 enero 2008, pp. 8-22. La fotografía está en la p. 9.

[27] Me refiero particularmente aquí a la famosa conferencia "¿El existencialismo es un humanismo?" que Sartre dio en París el 29 de octubre de 1945 (Sartre, 1996).

[28] Aquí me refiero particularmente a Delphy y Chaperon (2002) y al número "La transmission Beauvoir" de *Les Temps Modernes*, enero-marzo de 2008.

[29] En este libro, los textos que abordan explícitamente el existencialismo son los de Martínez de la Escalera, Ramos Escandón y Menéndez.

[30] Entre otras referencias, se aconseja el capítulo "Entre Montparnasse et le monde" del libro de Deguy y Le Bon de Beauvoir (2008: 46-58).

[31] Un excelente artículo para iniciar la reflexión podría ser el de Léon (2001: 305-331).

PRIMERA PARTE

MIRADAS Y PUNTOS CIEGOS

LA RISA Y LA HISTORIADORA[1]

Geneviève Fraisse

Ya no sé si el feminismo entró por la puerta grande o por la puerta trasera de la revista *Les Temps Modernes*. Me faltan muchos recuerdos; sólo la memoria de la risa está intacta. 1974: número especial "Les femmes s'entêtent" ("Las mujeres cabeza dura");[2] así pues "la *femme* cien cabezas" (o la *femme* sin cabeza) de Max Ernst, desviada, o más bien trastornada: puesto que las mujeres, es bien conocido, no son espíritus fuertes, las feministas, se diría hoy en día, les parecerán tercas, les tomarán el pelo. Este título es más divertido, pero igual de irónico, que *Le torchon brûle* ("El trapo está ardiendo"), efímero periódico de los inicios de los años setenta. El fuego de las mujeres, lo conocemos desde hace mucho tiempo: las revolucionarias Vesubianas de 1848 asumiendo su ardiente imagen volcánica, las obreras Petroleras de la Comuna de París acusadas de prender fuego indiscriminadamente.

El fuego y la rebelión de las mujeres, ¡nada más esperado como cruce de poesía política! Quemar es consumir sin medida. En cambio, las imágenes que asocian cabeza y feminismo son más escasas; se centran en la cabellera. Todos conocemos el proverbio "Cabello largo, ideas cortas" (Salomon, 1924; Le Doeuff, 1980), es una tradición que perdura, actualmente todavía se escucha. Y si las mujeres se cortan el cabello, al estilo de la *garçonne* o no, ¿qué sucede? ¿Acaso el cabello corto induce ideas largas? ¡No creo!

Si las mujeres sin cabeza y sin cerebro ofrecen una trivial representación de su comportamiento, ocurre lo mismo cuando se entercan, cuando muestran su enojo. Pero, en intervalos, aparece el humor: es una de las puertas por la que tuve la suerte de acceder al feminismo de aquellos tiempos.

Si retomara una palabra de Simone de Beauvoir escogería "develamiento". Esta palabra podría inscribirse en la tradición filosófica clásica: levantar el velo

que oculta la verdad es una imagen común. En la filósofa existencialista el develamiento es acción y no sólo lectura de lo real o de lo verdadero. Develar es hacer posible la acción, es simplemente actuar. El humor es develamiento, acción por consecuencia. Basta con recordar nuestras consignas de aquella época, nuestros "males de orden"[3] para percibir que ella comprendió su pertinencia, teórica y práctica.

Quiero hablar de mi deuda hacia quienes abrieron la sección del sexismo ordinario, sostenida mes a mes, en *Les Temps Modernes*. Yo no participé en esa columna llamada "El sexismo ordinario" (1979), pero las autoras nos compartían fragmentos en las reuniones, aquí o allá. Yo las escuché tanto como las leí impresas. Esta columna, concebida inicialmente para denunciar un machismo cotidiano, el machismo de cada día, se propuso practicar la subversión de sentido sistemáticamente. Me ataqué de risa y descubrí asociaciones inesperadas. Para la joven profesora de filosofía que navegaba entre los hitos de la época, ocaso de Althusser, presencia de Foucault, prestigio de Lacan, para esta mujer que iniciaba un largo viaje por la historia del pensamiento feminista, esta crítica por medio del humor la decapaba de modo radical. Finalmente, ésta era una escuela de pensamiento político. Faltas de teoría, ¿cómo podíamos comprender la dominación masculina si no era a través del detalle?

Las autoras de esta crónica utilizaban seudónimos, nombres o apellidos tomados de la literatura. No lo hacían para esconderse tras el anonimato sino más bien para ser una o la otra, tal o tal, una entre las otras, parecidas y a la vez únicas. Desde luego, se decía que las mujeres portadoras, voluntariamente o a su pesar, del apellido del padre o del marido, debían deshacerse de él, liberarse; aquello era una obligación ideológica. De hecho, los nombres de las mujeres, en tanto figuras de un movimiento de emancipación, de liberación, y como imagen de un movimiento colectivo, eran la marca de lo propiamente suyo. Firmar con su nombre tenía un sentido político, era la reivindicación de una individualidad al servicio de una causa común. *Les Temps Modernes* no fue la única que fomentaba el uso del nombre como firma abreviada: era una marca de pertenencia al movimiento general. Pero fue ahí, en esa revista, donde yo la practiqué. No en el testimonio individual, como lo hicieron varias, sino en el ejercicio de la crítica. Nos reuníamos aquí o allá, comentábamos la actualidad política, literaria, feminista. Medíamos la distancia entre la agudeza de nuestras preguntas y las tendencias ideológicas del momento, entre nuestras demandas políticas y sus simplificaciones mediatizadas. Es así como varias de nosotras leímos obras que parecían entonces importantes, *Du côté des petites filles* de Elena Belotti, *Des Chinoises* de Julia Kristeva. Dudábamos de su fuerza subversiva, crítica del estereotipo de la femineidad transmitido a las niñas en el primer libro, admiración de la nueva mujer maoísta en el segundo; discutíamos entonces, preocupadas por no equivocarnos. Luego, en *Les Temps Modernes*, escribimos nuestros

desacuerdos teóricos con esos libros. Yo fui una de las autoras de esos artículos. [4] Era la crítica feminista ordinaria, a contracorriente.

¿Y Simone de Beauvoir? ¿Acogía ella sin reflexionar? No, ella comprendía la contradicción, ella sostenía el trabajo de esas jóvenes mujeres, aprendices del pensamiento. Develar, explica ella en sus textos sobre Sade, Merleau-Ponty y la nueva derecha, es poner en evidencia las contradicciones. El intelectual conoce bien las contradicciones, es la encarnación de ellas, preso entre lo universal del saber que construye y la particularidad de su ser social, entre la singularidad de su compromiso y la inercia de su pertenencia. Basta con leer el *Plaidoyer pour les intellectuels* (Alegato por los intelectuales) de Sartre para imaginar que las jóvenes intelectuales feministas representaban una contradicción original, la que se manifestaba con sus propios compañeros de lucha, sobre la cual había que inclinarse con urgencia.

Cualquier contradicción elucidada aportaba agua al molino de la lucidez y del develamiento de la opresión de las mujeres. Por todas partes veíamos las contradicciones: en el izquierdismo, entre las feministas y sus compañeros políticos o sentimentales, en la izquierda feminista también, entre las propias mujeres. Parecía que la contradicción era el abono mismo de nuestros pensamientos. No teníamos miedo a decirlo. A decir verdad, no teníamos elección. Haber vivido Mayo del 68 sin el feminismo, puesto que éste surge después, aún marcaba nuestros espíritus. Por ello, el sustento de Simone de Beauvoir fue decisivo para nosotras, desde luego de manera colectiva, pero también a nivel individual. Recuerdo sus palabras de aliento, siempre en una sola frase, rápida, directa. Las oigo todavía.

Luego, en 1975, nos convertimos en "historiadoras". No tiene nada de extraordinario que Simone de Beauvoir llamara de esta manera al grupo de las mujeres de "Émissions Sartre", en el que participaban "feministas radicales". Todos los jóvenes filósofos activistas fueron tildados de "historiadores" cuando se habló de contribuir al proyecto de emisiones televisivas de Sartre, que nunca salieron al aire. La ORTF[5] le había propuesto a Sartre hacer una emisión biográfica, él había respondido que ésa sería una historia colectiva, de las luchas. Así, las mujeres descubrieron una relación con la historia que sacaba a luz muchas otras contradicciones, además de las del o la intelectual. Ese trabajo lo iniciamos algunas en 1973. En el verano de 1972, en la columna "Lost women" de la revista feminista americana *Ms,* yo había descubierto la existencia de la biblioteca Marguerite Durand. Me apresuré por conocerla un día después de ser suspendida en mi examen oral de oposición. Descubrir el pasado de las mujeres era una necesidad generada por el movimiento de liberación de las mujeres. Hojear el periódico *La Voix des femmes,* de la Revolución de 1848, hacía de la ausencia del movimiento feminista en Mayo del 68 algo aún más sorprendente.

En 1975 estábamos, por fin, listas para enfrentar la contradicción. Entonces,

sacamos a la luz la incapacidad de los revolucionarios, pasados y presentes, para aceptar la crítica feminista. Tanto si aquello se llamaba amor libre en la época de la Revolución, pacifismo ante la guerra inminente, función social de la maternidad durante los años de repoblación, nosotras teníamos la obligación, no hay otra palabra, de mostrar cuánto la cuestión de las mujeres chocaba tanto con el movimiento obrero como con la izquierda libertaria. En los años treinta del siglo XIX, las mujeres sansimonianas ya habían demostrado que, a pesar suyo, la libertad de las mujeres se comprendía como licencia abusiva o subversión creadora, según el agrado de sus interlocutores; el argumento, tanto en sentido moralista como en sentido libertario, jugaba en su contra sin miramientos. Hoy en día, la contradicción es siempre la misma. Vuelvo a experimentarla de nuevo en la discusión sobre el argumento del "consentimiento" como condición política. Decir sí a una postura ligada al sexo (uso del velo o trabajo sexual), o decir no a la jerarquía sexual (según algunos diccionarios, el calificativo "que consiente" sólo se aplica a las mujeres); decir sí o decir no tiene un impacto político que los defensores de la moral individual como único horizonte no quieren admitir (Fraisse, 2007). Incluso ahora, la complicación de entrelazar libertad sexual e igualdad de los sexos me interesa más que cualquier simplificación polémica: la norma libertaria puede resultar tan pobre como la norma conservadora.

En resumen, de pronto la contradicción aparecía no entre el intelectual y el pueblo sino entre las mujeres resueltas a emanciparse y sus compañeros atados a sus ancestrales prerrogativas, y desde luego entre las propias mujeres. Así pues, la contradicción era (y sigue siendo) el lugar mismo del feminismo. Así nos comprendió Simone de Beauvoir y así nosotras aprendimos rápido a pensar una historia que nos dominaba con toda su certeza masculina.

Entonces, ¿qué hizo Simone de Beauvoir en medio de todo este activismo historiador? Ella sin duda actuó como espejo, es decir, como revelador. Teníamos que vivir en esa contradicción; se trataba de un destino histórico del que no se podía escapar. Ella fue muy cuidadosa al respecto. Fue entonces, junto con el trabajo de la revista *Les Révoltes logiques*, que yo aprendí a pensar paradojas y anacronismos del pensamiento feminista. Sin embargo, con mis amigos filósofos reunidos en torno a Jacques Rancière, la puesta en perspectiva era más elaborada: en la vasta gama de las lógicas de la rebelión, de una práctica de la emancipación y del enunciado de su pensamiento, el lugar reconocido a la contradicción incitaba menos a la provocación política que a la comprensión.[6]

No quedaba sino seguir el camino o, más bien, los caminos paralelos: el camino del paisaje de las oposiciones y de las aporías (sexos y sexualidades, similitudes y diferencias), el camino de la instrumentalización de las luchas con el debate sobre las prioridades (¿primaria o secundaria, la contradicción?); tal como el juego "quien pierde gana", estrategias siempre cuestionadas (Fraisse, 2001). He aquí un ejemplo en carne viva: ¿cómo castigar a un violador y denunciar, a la vez,

el encierro penitenciario? Por un lado, había que vincular la lucha de las mujeres al conjunto de las luchas; por el otro, había que aislar la lucha de las mujeres, para no engañar a nadie. Esta alternativa iba a nutrir todo pensamiento estratégico: ¿había que poner por delante a las mujeres sometidas al esfuerzo de guerra o bien a las mujeres que pensaban el pacifismo como resistencia? ¿Había que entusiasmarse por el amor libre, la libertad sexual o bien medir la libertad que ofrecía a los hombres antes de ofrecerla a las mujeres?

Esto es lo que aprendí: el pensamiento de la contradicción inevitable y la discusión sobre la estrategia como corolario necesario. Una formación, mi formación de base.

Con esas reflexiones, ¿cómo imaginar que nos satisfaríamos con una oposición demasiado clásica de una naturaleza femenina, opuesta a la construcción social o, al contrario, con una coerción cultural que primaría sobre lo biológico? En 1949, Simone de Beauvoir había ya respondido que el devenir mujer prevalece sobre el nacer mujer. Esta afirmación constituyó un punto de partida que me permitió apartar falsos problemas de tajo y deshacerme de la confrontación teórica naturaleza/cultura. En efecto, ella había tomado el camino de la historia, el único que, en mi opinión, valía la pena. Cuando vuelvo a pensar en esta propuesta de historicidad, siempre ahí en el devenir, el devenir mujer, me doy cuenta hasta qué punto las variaciones teóricas actuales en torno al sexo y al género, género que produce el sexo, sexo que funda el género, dan la sensación de una mecánica sin dinámica. Con la imagen del devenir, Simone de Beauvoir nos había convidado, desde el principio, a una representación de historicidad. Todavía estoy en eso.[7]

BIBLIOGRAFÍA

Belotti, Elena Gianini (1973), *Du côté des petites filles*, París, Editions des Femmes.

Fraisse, Geneviève (2008), *Le Privilège de Simone de Beauvoir*, Actes Sud.

_____ (2007), *Du consentement*, París, Le Seuil.

_____ (2001), *La Controverse des sexes*, París, PUF.

_____ (1976), “Geneviève, Josette, Martine, ‘Elle n’en est pas moins une femme’ (sobre el libro de Elena Gianini Belotti, *Du côté des petites filles*)”, *Les Temps Modernes*, mayo.

_____ (1975), “Hélène, Josée, Geneviève, Marie, Martine, ‘Pourquoi (pas) les Chinoises, pourquoi (pas) nous?’”, *Les Temps Modernes*, núm. 349-350, agosto-septiembre.

Kristeva, Julia (2001) [1974], *Des Chinoises, Des Femmes,* París, Editions

Pauvert.
Le Doeuff, Michèle (1980), “Cheveux longs, idées courtes”, en *L’Imaginaire philosophique*, París, Payot.
Salomon, Robert (1924), *Cheveux longs et idées courtes, essai de psychologie partiale et déplaisante*, París, Editions Goulet.
Sartre, Jean-Paul (1972), *Plaidoyer pour les intellectuels*, París, Gallimard.
Revistas:
Le Sexisme ordinaire, 1979, París, Le Seuil.
Les Révoltes logiques, revue du Centre de recherches sur les idéologies de la révolte, 1975-1985, Éditions Solin et La Découverte.

NOTAs AL PIE

[1] Este artículo fue originalmente publicado en francés en el dossier “La transmission Beauvoir” de la revista *Les Temps Modernes*, núm. 647-648, enero-marzo 2008, pp. 186-191.

[2] En francés, el título del número especial se presta a un doble juego de palabras por homofonía: les femmes s’entêtent/les femmes cent têtes/les femmes sans tête: las mujeres cabeza dura/las mujeres cien cabezas/las mujeres sin cabeza.

[3] Otro juego de palabras: entre *mots d’ordre* (consignas) y *maux d’ordre* (males de orden).

[4] Véase Fraisse, Geneviève *et al.* (1976).

[5] Abreviatura de Oficina de Radio Televisión Francesa.

[6] Véase *Les Révoltes logiques, revue du Centre de recherches sur les idéologies de la révolte*, 1975-1985.

[7] Véase Fraisse (2008).

BEAUVOIR EN PERSPECTIVA

Ana María Martínez de la Escalera

Debo hacer una confesión: no me gusta Simone de Beauvoir. Nunca encontré placer ni tampoco maravillosas intuiciones sobre *lo femenino* en su literatura —si algo como lo femenino existe— sino contradicciones y contraindicaciones; y su pensamiento me ha dejado, la mayor parte del tiempo, indiferente —indiferencia en marcada contraposición con la irritabilidad que ella supone procura y debe procurar la cuestión feminista en las lectoras, según sugiere en la Introducción a *El segundo sexo (SS:* 47-64) —. Volviendo a mi primera declaración: no digo que la filósofa escriba mal o no posea un acertado dominio sobre la lengua francesa a la que conmina a ir siempre un poco más allá de la convención de las redes de la gramática para mostrar cómo la dominación se inscribe en la lengua; digo más bien que no me convence su llamado a la rebelión (al corazón subjetivo de la rebelión), a salir de la posición sometida a la que la primacía masculina ha condenado a las mujeres a lo largo de una historia que no parece haber llegado a su fin. Podemos oír su demanda, si quieren, en la siguiente frase: "La mujer no es víctima de ninguna misteriosa fatalidad. La importancia de las singularidades que la especifican proviene del significado que revisten. Podrán ser superadas si se las capta desde nuevas perspectivas" *(SS:* 514). Un poco más atrás había escrito que "si desde su más tierna edad la niña fuese educada con las mismas exigencias y honores que los muchachos, las mismas severidades y las mismas licencias que sus hermanos y participase de sus mismos estudios y juegos, y fuese prometida a un mismo porvenir", su singularidad (complejo de castración, dice en el texto) se vería profundamente modificada *(SS:* 512). Nos hace suponer que la *desigualdad en la igualdad* sería así derrotada. Pero no basta, ella sabe que la dominación cava mucho más profundo y más constante que una nueva educación (véase si no el capítulo III del primer tomo *El punto de vista del materialismo histórico).* Aun así,

continúa llamando a "superar una situación de desigualdad", a dejar atrás las disputas entre los dos sexos por "falaces privilegios" *(SS:* 515).

¿Qué resulta "irritante" entonces de su argumento? Me parece que es su continuo llamamiento a una superación de la desigualdad, procedente del supuesto no discutido de que la desigualdad es algo que puede ser superado, en el sentido de que puede sucumbir ante el avance de un progreso emancipatorio del sujeto, donde las oportunidades del individuo se definen en términos de libertad y no de felicidad *(SS:* 64). La superación dialéctica que sin duda ella tiene en mente implica conservar lo negado mediante el gesto de ir hacia mejor, hacia adelante en lo que a la libertad se refiere. Pero la historia o el porvenir no presentan un diseño lineal, ascendente, sino un despliegue de acontecimientos sin dirección o intención de ir hacia la realización de la libertad (excepto para algunos historiadores).

Es cierto que Beauvoir afronta histórica y estructuralmente el "problema de lo femenino" argumentando que no es una cuestión que deba aclararse, una dificultad o un enigma fortuitos, sino el efecto constitutivo de la práctica misma de la dominación, con lo cual parece apostar por una lectura política de la desigualdad. Pero, al mismo tiempo, detalla la dominación en la experiencia vivida de las mujeres —"describiremos desde el punto de vista de las mujeres el mundo que se les ofrece", puntualiza en su libro *(SS:* 64)— al grado de que la dominación y los mecanismos del poder se diluyen por saturación de las especificidades en tanto singularidades. Después hay un cambio de dirección en la voz del texto: ya no dirige sus palabras a la academia, a la política, a la ética como al principio del libro sino a esas mujeres "modernas", como las llama, que mediante justificaciones (narcisistas, místicas o amorosas) reproducen la dominación en todas sus formas al ubicarse en el ejercicio del poder del varón. El libro pasa de la descripción histórica y social al llamado a la movilización de sus contemporáneas.

Ahora bien, al introducir la experiencia vivida y al precisar a su interlocutor(a), algo de la anterior fuerza política del texto se pierde. ¿Por qué? Creo que es porque la retórica del llamamiento privilegia a un tipo demasiado específico de interlocutora: mujeres de clase media, europeas, educadas, hermanas, hijas y esposas de amos coloniales y consumidoras de la mitología colonialista —en ese entonces Francia conservaba todavía algunas de sus colonias —. Un grupo poco simpático que se ha liberado a costa del trabajo mal pagado y menos reconocido de otras mujeres menos afortunadas y doblemente colonizadas.

Pero además es preciso notar que la disolución de una cuestión de dominación (la de la división sexual del trabajo), que mencionábamos unas líneas atrás, en otra cuestión como la del "carácter en situación desprivilegiada", despolitiza su argumentación en otro sentido muy determinado. Despolitizar es desconocer que lo político constituye una relación con el/la otro/a y con una

misma como otra (lo que suele llamarse interiorización de la dominación), en la que la relación con el pasado y el futuro, es decir con la memoria y con la acción, pertenecen por entero al universo micropolítico, al mundo de la política de la alteridad. Una política que renuncia a ser tratada como la mera administración —que se ha naturalizado— de la desigualdad.

Beauvoir despolitiza sobre todo cuando interpreta la alteridad de la mujer como resultado de la acción de sustracción del otro (enemigo-varón) de una capacidad, ontológicamente determinada, de desarrollo de la propia libertad, y no como una experiencia —de cruce entre relaciones de dominación, formas de subjetividad y saberes—, no constitutiva de identidades de género sino de diferencias yuxtapuestas hegemónicas o sobredeterminadas (de género, de sexo, de edad, étnicas, culturales, etc.). El sujeto mujer que ella supone es alguien que tiene garantizado desde *antes* de su nacimiento, como el individuo masculino el uso de su libertad, en el cual se construye como sujeto libre; la acción es entonces la apropiación de uno mismo y sus capacidades. El sujeto no es sino propietario. Baste lo anterior como muestra de que no es la categoría de sujeto el problema sino que su categoría está pensada desde la función de propiedad, la que hizo posible la modernidad y la era colonial.

Una vez despolitizada la cuestión le resulta evidente insistir en la superación de la subyugación, es decir, de la alteridad que le parece una falta, el robo de cierta capacidad de apropiarse de una misma. Seamos claras: la alteridad no es un mal o falta que deba superarse, no es el resultado de las malas artes del enemigo sino de relaciones de poder. La dominación es un ejercicio y como tal no puede superarse sino impedirse, o resistirse a su fuerza mediante el ejercicio de otras fuerzas y la invención de nuevos mecanismos. Estas fuerzas pueden entrar en liza en cualquier momento y lugar pero no para superar un problema accidental sino para acometer nuevas (inéditas) operaciones de otra índole. Dominar no es imponer una identidad dada, es sobre todo producir la diferencia desigual en formas de subjetividad, saberes y experiencias de la dominación.

Dicho lo anterior hay que reconocer, sin embargo, que los argumentos de Beauvoir que *desnaturalizan* la condición femenina para presentarla como el producto histórico de la dominación de género, elaborados desde *la perspectiva de la experiencia vivida*, me parecen, en cuanto a este rubro, sólidos. Pocos autores y autoras en filosofía, para entonces, recurrían a la experiencia y a su testimonio como punto de partida crítico. Determinar la experiencia más allá del uso empirista del término y el testimonio más allá de su índole religiosa no fue sencillo. La teoría del conocimiento había mostrado que aunque este último tiene su origen en la experiencia, su condición de rango inferior no la capacitaba para convertirse en el fundamento de la crítica. Recuperar su dignidad va a ser una tarea complicada para las filosofías críticas de la primera mitad del siglo XX. *El segundo sexo* de Beauvoir no sólo recupera esa dignidad perdida desde los

olvidados escritos de David Hume sino que confirmará que la vocación feminista, por muchas razones, debe apoyarse en esta suerte de *saber de la experiencia*. Un saber que busca tenazmente su consolidación y su autoridad académicas.

Quizás Simone de Beauvoir representa el momento culminante en que el pensamiento de género y su base testimonial se han abierto paso en la institución; y finalmente, una vez llegados a las universidades y a sus departamentos de humanidades, consienten en cambiar su vocación crítica por su autoridad epistemológica. O quizá ese mismo destino le aguarde a cualquier estudio del pensamiento marginal o sometido, a los estudios poscoloniales, a los de saberes subalternos y de políticas identitarias: tal vez es en cumplimiento del camino de lo otro cuando se conforma con la integración —o la inautenticidad de la igualdad, según pensaba nuestra autora—. No estoy segura. Lo que sí me parece seguro es que habría que analizar si ese desarme es el futuro seguro que la academia depara a la crítica en todas sus formas, mientras no asuma que se trata de un combate sin tregua. Pero éste no es el espacio para eso. Aquí hemos venido a celebrar, a rendir un homenaje a quien sin duda no le hubiera gustado que el privilegio viril, prendido de la palabra homenaje, tuviera la última palabra en su aniversario. Este privilegio era el objeto no de su devoción sino de su división, vivida como diferencia en la igualdad, y de su compromiso crítico. Lejos de ser como esas mujeres "modernas" de la clase media a las que retrató agudamente en *El segundo sexo (SS:* 504-505), que defienden aún más que los propios hombres su derecho al privilegio económico y social erigido sobre las desigualdades entre géneros, su estilo filosófico se compromete con la tarea de desfetichizar el privilegio, desmistificar sus consecuencias (la diferencia jerárquica), de desnaturalizar su operatividad y descubrir la violencia de género, sin importar quién la ejerza, que su conservación reproduce mediante la fuerza crítica de la erudición y el testimonio.

A todo esto entonces: ¿por qué no me gusta Simone de Beauvoir? ¿Qué hay en su estilo de pensamiento que se me resiste? Desmistificar, desfetichizar y desnaturalizar el privilegio masculino es sin duda una tarea necesaria además de honorable. Y todavía falta mucho por hacer en ese sentido. Pero acordaremos por principio que el privilegio, es decir, la dominación de género no es únicamente una maquinaria para producir madres, lesbianas, jóvenes formales, prostitutas y hetairas *(SS:* 337), maduras y viejas, y las figuras de su justificación: narcisistas, enamoradas y místicas *(SS:* 413-468), es decir caracteres —identidades— en situación. La dominación masculina es un ejercicio sobre los cuerpos, sobre las lenguas —como máquinas enunciativas—, sobre el espacio y el tiempo mediante prácticas de exclusión y no una administración teatral de figuras que realizan la categoría de mujer, por mucho que hayan hecho reír o llorar al/ a la lector/a sus *effictios* (retrato de acciones) y prosopografías desde su primera lectura, allá por la segunda mitad del siglo XX.

La hipotiposis, es decir, presentar a un individuo o un concepto con la fuerza de lo evidente, tiene su lugar necesario en la retórica del feminismo que persigue la categoría de mujer pero sólo hasta cierto punto. El punto es precisamente la crítica. O dicho de otra manera: la re-politización de la lucha contra la división política del trabajo —que no es natural ni económica—. No se trata de ocupar el lugar del agresor sino volver imposible su agresión. El abuso de la hipotiposis, por otra parte, no es el problema sino su síntoma. El problema, se ha sugerido, es el sujeto calificado (auténtico, libre, dueño de sí, desenajenado, entre otros calificativos) al que Beauvoir, lejos de analizar y subvertir, sólo consiente y perpetúa cambiando su sexo de masculino a femenino. El problema, habrá que decirlo, es que no puedes criticar lo que por otra parte es el presupuesto determinante de tu pensamiento ético, o sea, el sujeto autónomo al que toda mujer debe aspirar no sólo individualmente sino de modo colectivo.

Si bien insiste en que no puede hablarse de la Mujer en abstracto, como tampoco debería del Hombre en general, su noción de existente auténtico que toda mujer debe aprender a llegar a ser reproduce un prejuicio identitario. La autenticidad, insiste Beauvoir, es por lo que el sujeto lucha contra su enemigo tanto como lo que se desarrolla en la propia lucha. Ser auténtico es devenir auténtico contra el/la otro/a una vez que ese otro es ubicado por un yo como tal (yo/otro). La lógica de la autenticidad es una lógica dual, antagónica, reductivista, jerárquica, que abrevia la noción de alteridad en la pareja yo/tú. Pero el otro es siempre un tercero, una tercera. La alteridad no puede reducirse —ni siquiera dialécticamente— a la identidad de uno o del otro sin experimentar una pérdida: la de la diferencia en la igualdad.

Beauvoir recomendaba a las mujeres organizadas exigir la igualdad de las diferencias al mismo tiempo que el libre juego de la diferencia en la igualdad. La diferencia sale perdiendo, sin embargo, una vez que el/la otro/a sólo puede ser considerado (y de hecho menguado, apropiado, dominado) mediante la figura de un yo o un tú, como hace la filósofa. La diferencia no se construye en la dominación sino como diseminación de la anterior. La figura yo/tú o yo/otra no puede permitir la fraternidad, como ella sugiere, sino como reproducción de formas de exclusión (fraternidad entre el mismo sexo, etc.) que toda máquina identitaria implica. La fuerza de la autenticidad, que antes reconoció como fondo de la lucha misma sin poner en cuestión su fondo identitario estático, se diluye en esta expresión de buenos deseos fraternales,[1] como si la fraternidad pudiera ser un modelo de relación con las mujeres y entre ellas, cuando la filología muestra que su primera operación elocutiva (performativa) se constituye desde la exclusión de las mujeres (Derrida, 1998: 11-42). Es como si su deseo de historia, antes ardientemente perseguido, se hubiera detenido inexplicablemente. Esto es decididamente lo que no me gusta; lo que no suscribo y me aleja de Beauvoir, lo que decido no heredar de su pensamiento. Recordemos que las herencias son la

oportunidad de ejercitar la decisión, abandonando lo que no nos gusta de un pensamiento y suscribiendo y reforzando, refuncionalizando lo que creemos positivo. Esta oportunidad se nos presenta con la fuerza sin condición de la celebración.

El acontecimiento de la celebración distingue un antes y un después. El pasado y el futuro, que aún no llega, pero trabaja subrepticiamente este y aquel tiro de dados. ¿Cómo celebrar a Simone de Beauvoir? Pero también: ¿cómo no celebrarla? ¿Cómo olvidar que su lectura abrió los ojos a muchas militantes y activistas? Sin embargo: ¿qué conservar de su pensamiento para un pensamiento otro de lo otro, de la perspectiva de género que está por venir? ¿Cómo conservar restituyendo su fuerza revolucionaria, contextualizándola, sin perder en la traducción ni un ápice de su poder crítico, de su capacidad para irritar y hacer de la filosofía otra escena de la verdad? El qué y el cómo de esta tarea histórica es lo que yo llamaría el latido de una memoria beligerante, su eficacia y su imaginación comprometidas con la alteridad. Esa memoria no me pertenece pero me marca, me inscribe en una y otra lucha contra la dominación por el género.

BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone de (1977), *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
Derrida, Jacques (1998), *Políticas de la amistad*, Valladolid, Trotta.

Abreviatura de la obra citada:

SS: El segundo sexo.

NOTAs AL PIE

[1] Al final del segundo tomo de El segundo sexo escribió: “Al hombre le corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en la entraña del mundo dado. Para lograr esa suprema victoria es preciso, entre otras cosas, que por encima de las diferenciaciones naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad” (SS: 518).

BEAUVOIR: HACIA UNA LECTURA ULTRA

Hortensia Moreno

A Lucía Melgar con afecto creciente

Durante el Taller "Globalización e imaginario social", impartido por Cèlia Amorós en el Programa Universitario de Estudios de Género en noviembre de 2007, la ponente refrendó una de esas vocaciones del feminismo, quizás un poco misteriosas o que yo simplemente no terminaba de entender: la del nominalismo. [1] Estela Serret me ayuda a descifrar la idea cuando dice que se trata de un distanciamiento en contra de las ideas abstractas y que su labor "se dirige contra sólidas edificaciones a las que mina basándose en cuestionamientos y particularizaciones" (Serret, 2002: 36).

Lo más interesante es que Amorós proponía, como tarea del feminismo, un "nominalismo moderado". Me pregunté entonces, tratando de situar mi propia posición, cómo sería asumir un "nominalismo ultra" —y cuáles sus consecuencias para el feminismo—. Me encontré ante la innegable certeza de que —en tanto narradora de profesión— soy nominalista a ultranza y por eso me resulta casi natural confrontar "las generalizaciones universales que, en un sentido ontológico, atribuyen *esencias* que impiden el conocimiento de las singularidades" (Serret, 2002*)*. De ahí mi elección vocacional por la literatura: he ahí un espacio francamente nominalista de la racionalidad moderna; incluso, en algunos momentos, el positivismo ha puesto en duda que se trate de una empresa racional.

En resumen, yo diría que la literatura apela precisamente al acontecimiento singular en y por su calidad de único e irrepetible. O como decía Alfred Jarry en su introducción a la patafísica: "lo que nos interesa no es la mecánica que explica el vuelo de todas las moscas, sino la mosca que vuela con las patas para arriba". Por ahí las dificultades para entender esa generalización —estratégica,

metodológica, política, sociológica o metafísica— que mete en el mismo costal una infinita cantidad de experiencias y expresiones bajo la consigna de que se trata del asunto "de la mujer".

Pongámoslo de esta manera: para la narrativa no hay tal cosa como "la mujer", sino una única —pero también cambiante e inasible— Emma Bovary o Anna Karenina, o, si ustedes quieren, Susana San Juan o Úrsula Buendía. Sí, desde luego, todas ellas mujeres, aunque con una mujeridad muy peculiar, porque hasta donde se sabe, el chiste de estos personajes es que todas sabemos que "no existieron" en la vida real. Excepto porque sus creadores (curiosamente, todos ellos varones) quizá tomaron de aquí y de allá —y muchas veces de su propia experiencia corporal humana y, me atrevo a afirmar, de su propia femineidad— modelos y situaciones que les permitieron darle cierta verosimilitud a sus creaciones. Verosimilitud en el sentido más aristotélico, o sea, como esa cualidad que nos permite, como lectoras, creérnoslas y sentir hacia ellas una solidaridad que quizá no sentimos hacia muchas personas de carne y hueso cuyos nombres y tribulaciones olvidamos tan pronto como dejan de estar en nuestro círculo central.

En cambio, a estas "mujeres" de papel y tinta las vivimos como si tuvieran más realidad, más consistencia que las mujeres que nos invaden de materialidad y temporalidad en el trato cotidiano, porque aparentemente hemos penetrado en su "interioridad", y eso nos permite otorgarles más realidad y coherencia que a las otras mujeres, las hembras de la especie humana, de las cuales sabemos que nos acompañan en el planeta en cantidad ligeramente mayor que sus congéneres del sexo masculino, lo cual significa algo así como tres mil millones y fracción de mujeres de todos los tamaños, colores y sabores, de todas las edades y condiciones imaginables; concretitud de tal tamaño que sólo se puede expresar en esa abstracción inasible del plural englobador y dudoso —las mujeres— incapaz de dar cuenta de las innumerables variantes situacionales en que cada una de esas personas se encuentra o experimenta el mundo.

Ni la cantidad ni la materialidad parecen de pronto superar la realidad ingente de nuestras caras *personajas,* inventadas por la imaginación más o menos calenturienta de escritores y escritoras al representar no el sentido íntimo de "ser mujer" ni la verdad última de la "mujeridad", sino una situación específica y conjetural —digamos, una acción en subjuntivo, como dice Víctor Turner—, una hipótesis de vida, y no la vida carnal y palpitante; en última instancia, fragmentos textuales, palabras, tinta sobre papel.

Para mi talante actual —nominalista ultra—, la postura de Simone de Beauvoir frente a la pregunta "por la mujer" se mantiene siempre en un compromiso más o menos explícito entre la pretensión filosófica universalista —la que pretende encontrar explicaciones abstractas y ontológicas— y una noción de individualidad radicalmente antiesencialista, donde lo individual "sólo se perfila en acto, en devenir, en un proceso que, lejos de tener definición previa,

sólo se caracteriza por su indefinición" (Serret, 2002: 35); es decir, la autora mantiene un equilibrio entre lo particular y lo universal que podría denominarse precisamente nominalismo moderado.

Este compromiso se refleja en las dos vertientes de su escritura, claramente dividida entre la "realidad" y la "imaginación": de la especulación erudita a la novela; de la autobiografía al reportaje; de la postulación abstracta al relato; del descubrimiento teórico a la búsqueda poética. Es este compromiso lo que le da al conjunto de su obra fuerza y solidez suficientes como para ser leída más de medio siglo después sin pretender que sus ideas o su estilo hayan sido completamente superados. Discutida, contradicha, sometida al escrutinio del juicio moral, su obra sigue siendo un punto de partida, un hito para las ciencias sociales y referencia obligada para el feminismo. Capaz de seguir convocando el interés y el diálogo.

No obstante, para cierta generación de lectoras —a la que pertenezco—, hablar de "interés" y de "diálogo" podría resultar una abstracción demasiado restringente, porque la obra de Beauvoir tuvo efectos mucho más agudos que el involucramiento intelectual. Ese monumental trabajo textual ha generado varias cosas; por una parte, una impresionante cantidad de textos, reseñas, citas, debates públicos y hasta pesquisas casi casi detectivescas. Esto refleja su cualidad de transmisor y el hecho de que las obras nunca son individuales. La propia textura de sus escritos refleja un trabajo colectivo donde ha participado una cantidad imposible de precisar de seres humanos. Tomemos el siguiente fragmento de *El segundo sexo* para ilustrar la idea:

> El matrimonio no sólo es una carrera honorable y menos fatigosa que muchas otras, sino también la única que permite a la mujer acceder a su integral dignidad social y realizarse sexualmente como amante y como madre. Su entorno encara su porvenir bajo esa figura, y ella misma también lo encara así. Se admite unánimemente que la conquista de un marido —o de un protector, en ciertos casos— es la más importante de las empresas. A sus ojos, en el hombre se encarna el Otro, así como para el hombre él se encarna en ella, pero ese Otro se presenta a modo de lo esencial y ella se capta frente a él como lo inesencial. Y sólo se liberará del hogar de sus padres y del poder materno y se forjará un porvenir por medio de una nueva conquista activa, siendo pasiva y dócil entre las manos de un nuevo amo *(SS II:* 74).

La imagen la toma nuestra autora de la tradición; Beauvoir es una erudita y trabaja con un corpus amplísimo de referencias culturales, sobre todo literarias. Por eso puede hablarse de un proceso de transmisión. Una de sus fuentes principales es la novela donde ha encontrado elementos cruciales para su exposición: Virginia Woolf, Katherine Mansfield, Dorothy Parker, las hermanas Brontë o el diario del infortunio de la esposa de Tolstoi. Y si no, Gide, Mauriac, Michaux o Balzac. Beauvoir hace una síntesis compendiosa de imágenes literarias

y las funde en un recorrido sistemático y prolijo por todas y cada una de las condiciones que ella considera fundamentales para ese "devenir mujer" del cual trata *El segundo sexo.*

Ese fundido no está simplemente retransmitiendo las imágenes, sino algo que, en virtud del trabajo intelectual, ha encontrado una manera de expresarse que quizás estaba ahí, en *La comedia humana,* nítido y evidente, pero que Balzac no podía ver, porque hacía falta la mirada de Simone de Beauvoir y su capacidad sintética, hacía falta su ojo crítico, para hacer las conexiones necesarias.

La organización de *El segundo sexo* responde a este compromiso: el primer volumen, *Los hechos y los mitos,* revisa la bibliografía del momento para discutir de manera sistemática las premisas a partir de las cuales los hombres —es decir, ese colectivo general y abstracto donde se agrupa a las personas del sexo masculino— habían forjado las cosmologías, las religiones, las supersticiones, las ideologías que fundaban la condición femenina; de lo que se trata, en este primer momento, es de confrontar, a través de la historia y la fisiología, tales figuraciones con eso que ella denomina "los hechos exactos".

En el segundo volumen, *La experiencia vivida,* examina "las posibilidades que este mundo ofrece a las mujeres, las que les rehúsa, sus límites, sus frustraciones y sus oportunidades, sus evasiones, sus realizaciones" *(SS II:* 224-225); y si en el primer volumen se había atenido a "la ciencia", aquí se atiene, como su principal fuente de información (además de su propia vivencia del mundo "en un cuerpo de mujer" y su observación directa de la vida de las mujeres), a la literatura.

Todo lo cual, por supuesto, invoca una interrogación: ¿en qué sentido es compatible esta intersección entre los hechos y los mitos, y la experiencia vivida? ¿De qué manera informa el concepto, la abstracción, el planteamiento universal y trascendente, al acontecimiento, al hecho concreto y aislado de la práctica encarnada y contingente? ¿Y de qué forma se hace el camino de regreso?

Para ahondar en este proceso en el que interviene el mundo espiritual de las ideas sobre el ámbito de la existencia material, es necesario desbordar la idea de "obra" ya no como el conjunto cerrado de materiales discursivos producidos por una autora, sino como las repercusiones que ese trabajo de lenguaje tiene en un universo mucho más amplio y mucho menos precisable: el de su recepción.

La obra de Simone de Beauvoir ha convocado un muy particular "hacerse de las mujeres" que está, si no determinado, por lo menos influido por su obra. Me refiero al devenir de cierto tipo de pensamiento y práctica individuales y sociales en esa forma de la subjetividad que denominaré —para abreviar— "el feminismo". En el feminismo de la segunda ola, la impronta beauvoiriana es tan profunda que todavía hoy, casi seis décadas después de la aparición de *El segundo sexo,* muchas mujeres siguen "ajustando cuentas" con ella. Y en este ajustar cuentas, "se hacen mujeres". Devienen una femineidad que se pregunta por su ser

propio, lo cuestiona, lo quiere reformular, reformar, reconsiderar. Hay una deliberada construcción del "ser mujer" que se manifiesta como lenguaje y como cuerpo; como tradición y ruptura, como práctica de la escritura y también como organización. Movimiento y pensamiento, el feminismo se aboca a dos objetivos principales: por una parte, cambiar el mundo, alterar las condiciones de la vida, de la política, del arte, de la cultura, de la sexualidad y hasta del lenguaje.

Pero por la otra, y de manera a veces igualmente importante, si no es que más, hay un trabajo de la subjetivación, de la identidad, de la búsqueda de la verdad individual en cada experiencia única e irrepetible del ser mujer. Una reinvención del propio cuerpo, una redefinición de sus funciones. Y un conjunto muy interesante de prescripciones —un saber práctico— donde se plantea la necesidad de poner en cuestión los fundamentos en que se sostiene el imaginario de la femineidad —y también de la masculinidad, por cierto—, en un intento muy complejo de reinvención, porque esta revisión de la existencia humana incluye todos los aspectos de las relaciones sociales, desde la maternidad y el amor hasta el trabajo y la representación democrática, desde el inconsciente y la corporalidad hasta nuestra relación con los animales y con las máquinas. Y el compromiso es el mismo: hacernos de otra manera, hacernos mujeres, por supuesto. Devenir, de la inmanencia a la trascendencia.

No somos lectoras ingenuas o, al menos —a la luz de los estragos del posmodernismo—, no podemos darnos el lujo ni siquiera de intentarlo. La obra de Simone de Beauvoir nunca ha sido un universo cerrado; su recepción dejó desde muy temprano una sólida evidencia de intertextualidad. En particular, la aparición de *El segundo sexo* deja ver de manera inmediata que una reflexión de ese tamaño no podía pasar inadvertida:

> El primer volumen fue bien recibido: se vendieron veintidós mil ejemplares durante la primera semana. También se compró mucho el segundo, pero escandalizó *(FC*: 225).
>
> [E]n los restaurantes, en los cafés […] a menudo aconteció que se burlaran de mí señalándome con la mirada o hasta con el dedo. Durante toda una comida en Nos Provinces, en el bulevar Montparnase, desde una mesa vecina me miraban con insistencia y se reían a carcajadas *(FC:* 225-227).
>
> Incluso suscité cólera entre mis amigos. Uno de ellos, un universitario progresista, dejó de leer mi libro y lo lanzó al otro extremo del cuarto. Camus me acusó con algunas frases tristes de haber ridiculizado al macho francés […]. La mayoría de [los hombres] consideraban como una injuria personal lo que yo había narrado sobre la frigidez femenina; se inclinaban a imaginar que dispensaban placer según su placer; dudar de ello era castrarlos *(FC:* 229-230).
>
> En noviembre hubo una nueva protesta general. Los críticos cayeron de las nubes; no había problema: en todo tiempo las mujeres habían sido iguales a los hombres, nunca inferiores, todo lo que yo decía ya se sabía, no había una palabra

> verdadera en lo que yo decía. En Liberté de l'Esprit, Boideffre y Nimier rivalizaron en desprecio. Yo era una "pobre muchacha" neurótica, una rechazada, una frustrada, una desheredada, una virago, una insatisfecha sexual, una envidiosa, una amargada repleta de complejos de inferioridad ante los hombres, ante las mujeres; el resentimiento me roía […]. Lectores más sutiles han considerado que yo era misógina y que mientras aparentaba tomar el partido de las mujeres las ejecutaba (*FC:* 227-228).

La recepción mediata, que en este momento tiene más de 50 años, ha enriquecido y modificado las significaciones que la escritura de Beauvoir produjo en miles de miradas, y de manera muy puntual, en el feminismo. En este momento, cualquier lectura de *El segundo sexo,* la novelística, el periodismo, la correspondencia o de las memorias de Beauvoir está impregnada por esos más de 50 años de intertextualidad.

Quizá 50 años no son tanto tiempo; ¿acaso no somos contemporáneas? A lo mejor estamos demasiado estragadas también por la moda y la necesidad de consumir lo último de lo último inclusive en libros, ideas, teorías y debates. En todo caso, lo interesante es que siga habiendo interrogantes. La pregunta que a mí me preocupa en este momento tiene que ver, desde luego, con mi posicionamiento de nominalista ultra.

Desde tal instancia, no resulta sólo complicadísimo hacer afirmaciones generales, sino incluso asumir conceptualizaciones tales como "la condición femenina", "el hombre", "el sujeto" o, desde luego, "la mujer". No obstante, esta posición de repente un tanto cuanto terrorista del nominalismo ultra, capaz de desmantelar cualquier principio universal desde el más descarado inductivismo particularista, ¿no se muerde la propia cola? Después de todo, el sentido de la narrativa, ¿no se cumple acaso en esa cualidad generalizadora donde nos hallamos precisamente afines a Emma y a Anna y a Susana y a Úrsula en su irrepetible alteridad?

Es ahí donde la obra de Simone de Beauvoir adquiere un volumen difícil de parangonar, porque ella puso en texto el doble camino (en una especie de columpio escritural) que va de la literatura a la teoría y de regreso, sin que quede nunca demasiado claro dónde empieza el proceso. Porque en la reflexión que tiene como punto de partida y como punto de llegada la famosa frase "La mujer no nace, se hace", abre el camino para interrogarse sobre ese "devenir" que en su prosa se manifiesta como una serie de evoluciones, con una autoconciencia muy aguda del proceso filosófico implicado en la subjetivación. De esta forma, una vez utilizado el arsenal de la literatura para demostrar la condición femenina, reconduce la reflexión al universo de la ficción y la sitúa en un espacio de referencias que tienen sentido y resonancias para una lectora contemporánea. Personajes con nombre, edad, adscripción, vínculos, en fin, personajes integrados

a una hipótesis narrativa donde se escenifican imágenes de la cotidianeidad, fuera del contexto abstracto de la teoría, en ese mundo paralelo de la ficción donde las cosas ocurren sin ocurrir realmente.

Una muy densa fracción de nuestra historia como lectoras incluye proyectos feministas, como el de Erika Jong o el de Doris Lessing, y por supuesto, el de la propia Simone de Beauvoir. Quizá ninguna de las tres estaría de acuerdo en que sus trabajos de ficción se calificaran de algo más que ficción; es decir, es muy probable que el calificativo de "feminista" sea una etiqueta siempre mal puesta, siempre discutible y a veces incluso peyorativa, precisamente por el carácter nominalista de la pretensión narrativa. La novela moderna es el territorio de la ambigüedad, de lo incurablemente paradójico. Es el reino de la incertidumbre, de la incompletitud, del relativismo.

Sin embargo, el columpio beauvoiriano sigue penduleando de la teoría a la ficción, de lo personal a lo político, del movimiento al pensamiento, de lo particular a lo general, de lo abstracto a lo concreto. A lo mejor, lo más crucial de su obra es su índole dinámica. Y quizá la gran eficacia de *El segundo sexo* no reside tanto en la demolición de los "mitos" a la luz de los "hechos", sino en la recuperación de las experiencias de las mujeres (imaginarias y reales, discordantes y polifónicas, subjetivas y alienadas) desde una interpretación que les da unidad y sentido ontológico. Después de todo, la preocupación de Simone de Beauvoir tiene que ver con un "devenir mujer" que no se quede en la pura inmanencia.

Lo cual termina por empatar con la propuesta patafísica: ¿no será que mujer y trascendencia vienen siendo algo así como una mosca que vuela con las patas para arriba?

BIBLIOGRAFÍA

Amorós, Cèlia (2007), *Apuntes personales del Taller "Globalización e imaginario social"*, México, PUEG-UNAM, noviembre.

_____(2005), "Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al androcentrismo", *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres,* Madrid, Cátedra.

Beauvoir, Simone de (1976), *La fuerza de las cosas,* 6ª ed., Buenos Aires, Ed. Sud americana.

_____ (1975), *El segundo sexo,* tomos I y II, Buenos Aires, Siglo Veinte.

Butler, Judith (2006), "El reglamento del género", en *Deshacer el género,* Barcelona, Paidós.

_____ (2001), *El género en disputa/El feminismo y la subversión de la identidad,*

México, Paidós/PUEG-UNAM.
_____ (1996), “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”, en Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual,* México, PUEG-UNAM.
Malet Armstrong, David (1988), *Los universales y el realismo científico,* México, UNAM.
Serret, Estela (2002), *Identidad femenina y proyecto ético,* México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM/UAM-Azcapotzalco.
Turner, Victor (1987), *The Anthropology of Performance,* Nueva York, PAJ Publications.

Abreviaturas de las obras citadas:

FC: La fuerza de las cosas
SS II: El segundo sexo (Tomo 2)

NOTAS AL PIE

[1] “El nominalismo se define como la doctrina de que todo lo que hay es sólo un particular y nada sino un particular. Un realista es uno que niega esta proposición y sostiene que existen los universales”. “Los nominalistas niegan que haya una identidad genuina u objetiva de las cosas que no son idénticas” (Malet, 1988: 15, 40).

GRIETAS BEAUVOIRIANAS

Laura López Morales

Me ufanaba de unir en mí "un corazón de mujer,
un cerebro de hombre". Me consideraba la Única.
SIMONE DE BEAUVOIR

¿Espejo reflejante o imagen reflejada? Poco importa. La figura y la obra de Simone de Beauvoir constituyen un hito en la historia del discurso sobre la mujer. El ser de carne y hueso así como los escritos que hilvanó con los hilos de sus reflexiones y sus experiencias, dejaron una profunda marca a nivel intelectual, literario y social en el pensamiento occidental de la segunda mitad del siglo pasado.

De entre las incontables lecturas y relecturas, análisis y críticas que suscitaron sus planteamientos acerca de la condición de la mujer, Suzanne Lilar, escritora belga siete años mayor que Beauvoir, dedica un extenso ensayo, *Le malentendu du deuxième sexe* (1969),[1] al examen minucioso de la "biblia feminista" con el fin de destacar algunas de las fisuras descubiertas en el texto de la escritora francesa. Prácticamente contemporáneas, Beauvoir y Lilar comulgaron en el credo de denunciar la marginación decretada contra la mujer, sólo que en los meandros de sus respectivas argumentaciones se aprecian serias diferencias de matiz.

Frente al consenso casi reverencial sobre el papel de Beauvoir en la historia del feminismo, y sin cuestionar la trascendencia de sus aportaciones, no está demás acercarse a ella desde los ojos de otra mujer de letras que se preocupó por los mismos asuntos, pero no tuvo empacho en cuestionar las tesis de la célebre pareja de Jean-Paul Sartre.

Si bien Lilar no es la primera en adoptar una posición crítica ante los

planteamientos beauvoirianos, consideramos que los flancos que le parecieron débiles han sido poco tratados y en eso estriba nuestro interés por invitar, desde esa perspectiva, a la reflexión sobre una obra que sigue suscitando polémica tanto por su carácter revolucionario como por la actualidad de la temática analizada.

En una primera parte de nuestra exposición, retomaremos muy brevemente las principales circunstancias que vieron el surgimiento de la escritura de *El segundo sexo* (1949), no tanto para revelar información de todos conocida como para entresacar algunos detalles que arrojan una luz particular sobre nuestro desarrollo posterior. Después de esta suerte de introducción, dedicaremos un espacio indispensable a la presentación de la autora belga conscientes de que, mientras la vida y la obra de Beauvoir son prácticamente del dominio común, al menos en sus grandes líneas, la trayectoria literaria de Lilar es más bien desconocida fuera del mundo de habla francesa y, nos atrevemos a afirmar, incluso dentro de él no goza de la difusión que merece. El siguiente apartado está centrado en un punto que, para la belga, resulta gravemente inconsistente en el ensayo de Beauvoir y al cual dedica páginas medulares, a saber, el de la sexualidad propiamente dicha. Expondremos con detalle los principales argumentos que sirven de sustento a Lilar. Para concluir, apuntaremos cómo, por encima de sus discrepancias, estas brillantes ensayistas no pueden menos que compartir una serie de reivindicaciones en torno a la condición de la mujer, objetivo prioritario de su debate.

En la antesala de El segundo sexo

Hasta mediados de los años cuarenta, es decir, al término de la Segunda Guerra Mundial, la propia Beauvoir reconoce, en no pocos pasajes de sus memorias, no formar parte de ninguna tendencia feminista, como asienta ella misma en sus memorias: "(…) experimenté vivamente mi infancia, nunca mi femineidad"[2] *(MJFR:* 76), o "Por supuesto que no me consideraba una militante del feminismo (…)" *(FA:* 72). Incluso más tarde, en una entrevista con Jean-Claude Lamy, declara: "Entonces tomé conciencia de la condición femenina en general, pero no lo suficiente como para lanzarme a militar de manera enérgica y activa".[3] Es más, no se asumirá como tal sino varios años después de la publicación de su célebre ensayo; así que cuando comienza la investigación y redacción de los dos volúmenes que lo integran, estaba muy lejos de imaginar convertirse en el centro de un debate que, aun en nuestros días, sigue abierto. Si bien es cierto que Sartre le sugiere embarcarse en tal empresa, para esas fechas la relación íntima entre ellos se había enfriado.[4] En lo sucesivo, lo que los une es una especie de vínculo fraternal, de solidaridad y complicidad intelectuales, pero en el que el sexo quedó

relegado a un segundo plano o está ausente. A lo largo del periodo entre 1946 y 1949, dedicado a la escritura de *El segundo sexo,* Beauvoir compartirá con Nelson Algren[5] la gozosa experiencia amorosa de la que la correspondencia sostenida entre ambos da amplio testimonio.[6] Sin embargo, ella antepondrá su vocación de escritora a la posibilidad de establecerse formalmente con el escritor estadounidense lejos de París. "Robert [Jean-Paul Sartre] dio unos pasos y me miró con perplejidad: 'Dejarías de tener un oficio, amigos, estarías rodeada de gente que no comparte tus preocupaciones, que no habla tu misma lengua, quedarías cortada de todo tu pasado, y de todo lo que cuenta para ti… No creo que soportaras mucho tiempo'" *(LM-II:* 362), en lo que Anne acaba por darle la razón ya que no se resigna a renunciar a toda "existencia personal" ni a "vivir exclusivamente para el amor". Los viajes de Anne (Simone) a Chicago para encontrarse con Lewis (Nelson) apenas si disfrazan el fondo autobiográfico de lo vivido por Beauvoir al final de los años cuarenta.

Beauvoir acepta la sugerencia de Sartre pues no tenía en mente ningún proyecto preciso; así que, al emprender su investigación sobre el tema, sólo pretendía abordar de manera general la condición de la mujer pues, en lo personal, se consideraba satisfecha consigo misma. El plan global de la obra se fue definiendo a medida que avanzaba y, en realidad, el título de la misma no fue decidido sino al término del primer volumen, según la propuesta de Jacques-Laurent Bost, amigo común de Sartre y de Beauvoir y a quien, por cierto, dedica su ensayo. Entretanto publica algunos fragmentos y viaja varias veces a Estados Unidos para dictar conferencias y encontrarse con Algren. Estos viajes, entre los cuales hubo uno a México y Guatemala en 1948, la incitan a observar más detenidamente a las mujeres de esas latitudes poco familiares para ella y, a la luz de sus lecturas, también empieza a revisar retrospectivamente su propia experiencia personal.

Dada la magnitud del ensayo, cuyos dos volúmenes son publicados el mismo año, el primero en junio y el segundo en noviembre de 1949, lo menos que puede decirse es que su escritura le llevó poco tiempo,[7] a diferencia, por ejemplo, del lapso invertido en *Los mandarines* (1954).[8] Ella misma reconoce que podría haber pulido un poco más la redacción para evitar las repeticiones, ambigüedades e inconsistencias que muchos le reprocharon posteriormente. El caso es que, tal parece como si la convicción e identificación personal con la trascendencia del tema, al principio, no la hubieran atrapado lo suficiente sino ya en el proceso de elaboración del libro.

Un detalle más acerca de la distancia que creemos descubrir entre Simone de Beauvoir, la mujer y la escritora, frente a la porción de la especie humana sobre la que escribe esa montaña de páginas y para la que reclama la igualdad ante la otra porción, es el hecho de elegir dos plumas masculinas para los epígrafes[9] que abren *El segundo sexo*. Es más, hasta esos años cuarenta no se sentía concernida

por las luchas feministas de sus predecesoras y contemporáneas;[10] incluso la cuestión del voto de la mujer le resultaba indiferente.

Con todo, ni duda cabe de que, en el amplio espectro de corrientes feministas de la segunda mitad del siglo pasado, la huella marcada por la aparición de *El segundo sexo* es perfectamente identificable. El ensayo constituyó un hito en la medida en que contribuyó a cambiar el discurso sobre las mujeres; pero no sólo eso sino que, para muchas, propició la toma de conciencia acerca del peso conferido a una serie de mitos culturales responsables de su condición subordinada. Al denunciar mitos como la familia, el matrimonio o la maternidad, el texto de Beauvoir atentaba contra una parte medular de la estructura social. Mucho de cierto hay en las acusaciones formuladas por la pareja de Sartre, pero también mucho de reduccionista, de dogmático y, en ocasiones, de falaz.

En tal sentido, algunas feministas[11] han puesto de manifiesto que, contrariamente a la opinión a veces apresurada que erige a Beauvoir en la feminista número uno, en su obra, incluyendo novela y ensayo, existen ángulos sexistas, si no es que claramente misóginos o machistas. Sea como fuere, frente al presupuesto de que igualdad —habría que decir equidad— significa borrar toda diferencia entre los sexos, y de que para aspirar a dicha igualdad la mujer debe asumir los modelos masculinos, resulta inaceptable que heterogeneidad equivalga a desvalorización de la diferencia femenina. Éste es uno de los principales reproches que Antoinette Fouque, una de las más combativas "neo-feministas" francesas, formula a las teorías de Beauvoir y que no apunta sino a subrayar el antifeminismo del existencialismo.

Desenmarañar la madeja de brillantes aciertos y lamentables desatinos en una obra tan abigarrada como polémica, es a todas luces una tarea imposible de acometer aquí y ahora. Por ello decidí acercarme a ella sólo desde la contrargumentación que Suzanne Lilar hace en su ensayo *Le malentendu du deuxième sexe* y que, en un afán conciliatorio, podría hacernos descubrir más que profundas discrepancias, aspiraciones al fin y al cabo complementarias.

Otra antesala: Lilar y Le malentendu du deuxième sexe

Como adelantamos en nuestra introducción, dado el alcance de la celebridad de Beauvoir y el casi seguro desconocimiento de la obra de Lilar, resulta indispensable presentarla así sea de manera sucinta para contextualizar el surgimiento de *Le malentendu du deuxième sexe* y con la idea de destacar dos tópicos que, a nuestro juicio, constituyen la parte medular de las diferencias entre ambas y que nos proponemos analizar en este trabajo: por un lado, la sexualidad y, más precisamente, la naturaleza bisexual del ser humano y, por el otro, la

dimensión amorosa de la relación entre hombre y mujer.

Suzanne (Verbist) Lilar (Gante, 1901–Bruselas, 1992), fue novelista, dramaturga y ensayista que, detrás de una personalidad discreta y mesurada, dio prueba de un espíritu particularmente cuestionador de los convencionalismos, tanto a nivel social como intelectual pues, en la práctica, demostró su capacidad de romper estereotipos misóginos responsables de la marginación del llamado "segundo sexo". Fue la primera mujer en cursar, en los años veinte, la carrera de leyes, en una Bélgica flamenca conservadora que no aceptaba con naturalidad que una jovencita incursionara en ámbitos profesionales por excelencia masculinos. No sería la única vez en que su audacia pondría de manifiesto su temperamento innovador. Al terminar la universidad es, otra vez, la primera mujer en ingresar a la Barra de Abogados de Gante mientras practica en paralelo el periodismo. Poco después contrae matrimonio con un colega, Albert Lilar que, años más tarde, ocupará importantes puestos en el gobierno belga. Hasta bien entrados los años cuarenta, Suzanne no figura en absoluto en el espacio literario; aparte de su famoso *Journal de l'Analogiste*[12] —una suerte de diario íntimo pero sin fechas en el que consignaba reflexiones, huellas de sus lecturas de poesía, de filosofía, de arte— no había escrito o publicado nada digno de mención.[13] Y de pronto, entre 1945 y 1950 saca a la luz tres piezas teatrales. De nuevo, los espectadores y lectores se encuentran ante una iniciativa por demás audaz: con *Le burlador* (1945), Lilar se atreve a construir la versión femenina del mito del seductor, así que en esta ocasión es Isabel, la protagonista, quien tomará la delantera frente a los engaños del amante. Esta heroína encarna no pocas de las reivindicaciones feministas tan debatidas a raíz del ensayo de Beauvoir y, como mero dato, conviene señalar que, entre éste (1949) y la pieza teatral, hay cuatro años de distancia.

Esta secuencia de gestos desafiantes sirve como antecedente para contextualizar la osadía mayor de la escritora belga: atentar contra los planteamientos de las dos figuras más prominentes en el espacio literario e intelectual del momento: Jean-Paul Sartre y su célebre compañera, Simone de Beauvoir. Con tres ensayos: *Le Couple* (1963), *À propos de Sartre et de l'amour* (1967) y *Le malentendu du deuxième sexe* (1969), Lilar acomete una empresa por demás ardua. Por un lado, rescatar la imagen de la pareja y del amor que las corrientes filosóficas y feministas en boga condenaban al descrédito y a la obsolescencia y, por el otro, "dialogar" de manera rigurosa con el pensamiento del autor de *La nausée* (1938) y desmontar la argumentación de Beauvoir en el célebre ensayo que la convierte en el emblema del feminismo francés. En estos escritos, que constituyen un sólido bloque de reflexión, Lilar confirma su necesidad de poner en tela de juicio todo pensamiento dogmático, de desmitificar lo que pasa por incuestionable, de abrir brecha en terrenos considerados intocables.

Puesto que nuestra intención es identificar algunas de las principales discrepancias de Lilar ante las tesis de Beauvoir, consideramos indispensable exponer dónde se sitúa la primera al hacer su lectura del ensayo de la segunda. En efecto, para entender el alcance y las implicaciones de la crítica que la belga hace de *El segundo sexo*, se requiere tener presente lo arriba señalado, es decir que *Le malentendu du deuxième sexe* constituye el tercer eslabón de la serie que la autora dedicó al tema de la pareja y del amor. Sigamos entonces, así sea de manera sucinta, los planteamientos básicos desarrollados en las primeras partes del tríptico.

En *Le couple*, Lilar identifica las constantes que, mediante la confrontación de las diferentes épocas, han caracterizado las relaciones de pareja. Para ello divide su vasto ensayo en cuatro capítulos en los que destaca, además de la revisión histórica, un acercamiento detallado a la figura del andrógino tanto desde el punto de vista mitológico, como psicológico y biológico. En "Le malentendu des sexes", uno de los apartados del último capítulo —"Vers la resacralisation"—, ya nos anuncia su voluntad de dialogar con las tesis de Beauvoir. En efecto, como veremos más adelante, por encima de sus discrepancias frente a ciertos planteamientos de Beauvoir, Lilar sabe reconocer sus coincidencias con la francesa; su propósito es dialogar y no afirmar sin sustento, argumentar y no descalificar desde una posición dogmática.

Con una brevísima cita de la propia Lilar en la primera obra del tríptico ya citado veremos cuál es su posición acerca de lo anterior. En la "Introducción" de *Le couple* nos dice: "Yo creía en el valor del *eros,* un poco menos en el del amor conyugal. [Tras la investigación en la que se sustenta este ensayo] me di cuenta de que el feminismo más legítimo ordena que uno no sea separado del otro" *(LC:* 13). Aquí podemos identificar un primer desacuerdo concerniente a la descalificación que tanto Beauvoir como Sartre hacen de la dimensión amorosa de la relación entre un hombre y una mujer.

De nuevo en *Le couple*, Lilar concuerda con Beauvoir en que "la subordinación sexual de la mujer frente al hombre no ha cesado, la mujer siempre ha sido explotada para validar una dependencia social y moral" *(LC:* 262) y abunda en que la francesa tiene razón al "escribir que, para que la mujer sea la igual del hombre, aún falta que ésta *se piense* como su igual" *(LC:* 263). Otros aspectos esbozados en este ensayo[14] serán ampliamente desarrollados en la segunda y tercera partes de la trilogía. Pero en este anticipo se detiene precisamente en el ejemplo de la pareja Sartre-Beauvoir para ilustrar lo que considera el "malentendido de los sexos" frase con la que titula este apartado de su ensayo, malentendido que se traduce en una desigualdad desventajosa para la mujer, así sea Simone de Beauvoir.

El papel que debe otorgarse a la iniciación amorosa reviste una gran importancia en la manera en que hombre y mujer se sitúan frente al otro, en las

expectativas que cada uno deposita en ese encuentro y en la trascendencia que ambos confieren a la experiencia unitiva por definición que es el acto de amor. En la medida en que la sociedad occidental de los tiempos modernos ha trastocado o desvirtuado esta dialéctica, la relación entre los sexos estará condenada a la mutilación de su cara más noble. En fin, que para recuperar la dignidad de la relación de pareja en el intercambio amoroso, Lilar asigna a la mujer un papel capital, ya no de subordinación sino de "reveladora del sentido" del acto amoroso *(LC:* 305).

Sin abandonar esta temática, pasemos a la segunda parte del bloque lilariano donde la autora intenta escurrirse por las grietas que descubre en la teorización sartreana acerca del amor. Su objetivo es mostrar que el filósofo dice más con sus silencios que en sus brillantes y descarnados análisis del tema.[15] En opinión de Lilar, la voluntad de Sartre por demostrar el absurdo del amor expresa una posición previa, un modo de existir, ya que se parte del presupuesto de que, detrás de todo impulso entre Yo y el Otro existe la amenaza o la agresividad, y de que sólo se puede reaccionar con el rechazo, la huida o la resignación. Es más, para el filósofo "el amor sexual [es] confinado en su totalidad del lado de lo inmundo, [y] sus equívocos brutalmente juzgados por una separación de índole moral (la carne del lado del Mal, el espíritu del lado del Bien), moral farisea que no compromete el comportamiento" *(PSA:* 148). Otra formulación de esta concepción es la de "amores necesarios" (los del espíritu) y "amores contingentes" (los de la carne). Lo anterior constituye una especie de eslabón previo para entender el sentido en el que Lilar orientará algunos de sus cuestionamientos a las tesis de Beauvoir, si tomamos en cuenta que ésta compartió no sólo la vida sino las posiciones teóricas de su singular pareja.

Por último, la estructura de *Le malentendu du deuxième sexe* prolonga y traduce con claridad las líneas de pensamiento que a Lilar le parecen centrales y sobre cuya base establecerá una suerte de contrapunto a los planteamientos de Beauvoir, a veces refutándolos, otras asumiendo las coincidencias. En las páginas introductorias, la belga retoma a grandes rasgos las condiciones en que nació *El segundo sexo* así como las primeras reacciones de crítica y lectores, sin omitir por supuesto la alusión a la clara influencia del existencialismo sartreano en el andamiaje del ensayo beauvoiriano. Lilar articula su texto en dos grandes bloques y una especie de apéndice o anexo. La primera parte, titulada "Critique du 'Deuxième sexe' ", se divide a su vez en nueve capítulos dedicados específicamente a la revisión del texto de Beauvoir desde los ejes temáticos desarrollados en los dos ensayos anteriores.[16] La segunda, menos extensa que la primera, se centra sobre algo que Lilar ha venido postulando desde textos anteriores y en particular en *Le couple*, a saber, el tema de la bisexualidad inherente al ser humano. En cuatro capítulos presenta los datos del problema, la correlación entre el sexo y la bisexualidad, los planteamientos incorrectos del

problema femenino y, por último, una dialéctica de lo Femenino-Masculino. Esta segunda parte se cierra con una conclusión que destaca la preocupación acerca de la "desacralización" del *eros* en la medida en que, en vez de ser una fuerza unitiva, se reduce sólo al erotismo de la relación sexual y, peor aún, a la constatación de que la capacidad de complementariedad entre hombre y mujer, sobre la base de las potencialidades femeninas o viriles que anidan en uno y otra, siga condenada al bloqueo por la hipertrofia en que desemboca la tajante división de los sexos decretada por la sociedad. Más adelante abundaremos en este punto.

Para sustentar de manera científica sus tesis, Lilar considera pertinente cerrar su análisis de *El segundo sexo* con el texto "Le point de vue de l'endocrinologue", firmado por el doctor Gilbert-Dreyfus que, desde la perspectiva de la embriología, la genética y la endocrinología, contribuye a reforzar su postura.

Un "segundo sexo" que no es tal

Pese a las apariencias, seguir los textos de Lilar es seguir leyendo a Beauvoir, pues ésta proporciona a la primera la materia por analizar, sin perder de vista que entre los de una y otra median varios años de revolucionarios e intensos cambios, esencialmente políticos, pero también económicos y sociales.[17] Esta distancia temporal puede explicar que *El segundo sexo* haya sido considerado como una bomba señera en un paisaje social decimonónico, en cuanto a la situación de la mujer, mientras la "réplica" belga apareció, al cabo de un proceso de maduración, en un entorno de transiciones y apertura. Tal situación invita a matizar los juicios acerca de una y otra obras. Los planteamientos de *El segundo sexo* deberían ser entendidos como reivindicaciones frente a un orden social que había confinado a la mujer a ceñirse a una idea de la femineidad, y más precisamente, de una falsa femineidad reducida a la biología y moldeada por la historia y la cultura. Hasta allí, había más que razón para denunciar una realidad inaceptable.

Mas, como ya hemos venido señalando, la grieta por la que Lilar introduce con mayor rigor y sutileza su contrargumentación es que Beauvoir parece desconocer que el ser humano no es mono-sexual o uni-sexual y que, aunque declara que macho y hembra son sólo variantes de una base biológica común, el modelo al que aspira es el de la virilidad. De las más de 1000 páginas de *El segundo sexo*, Beauvoir dedica apenas una docena a lo que titula "Los datos de la biología" *(DS-I:* 39-51) en las que desarrolla apretadamente —no es su especialidad ni su propósito, es cierto— el sustento científico de lo que existe detrás de "fórmulas simples" respecto a la mujer: "es una matriz, un ovario; es una hembra" *(DS-I:* 39). En esas páginas, tras reconocer que la mujer y el hombre pertenecen por igual a la misma especie, comenta el proceso de la fecundación, de

la diferenciación progresiva del sexo del embrión, de su posterior evolución a nivel genital y físico para desembocar en la manera como dichas especificidades intervienen, sobre todo en el caso de la mujer, en su "historia [y en su] situación" pues, nos aclara, "dado que el cuerpo es el instrumento gracias al cual nos situamos en el mundo, éste se presenta de manera muy diferente según sea aprehendido de una forma o de otra" *(DS-I:* 51).

La noción de bisexualidad está prácticamente ausente de sus planteamientos pues, incluso, afirma que "cuando la individualidad de los organismos se afirma más la oposición de los sexos no se atenúa. Por el contrario" *(DS-I:* 41). Todavía más, el único momento en que alude a la presencia de rasgos masculinos en la mujer (nunca se menciona el caso inverso), nos dice: "Ciertas mujeres presentan signos de virilismo: un exceso de secreciones elaboradas por las glándulas suprarrenales les imprime caracteres masculinos. Esas anomalías no representan en absoluto victorias del individuo frente a la tiranía de la especie…" *(DS-I:* 43). No es de extrañar entonces que Lilar y Badinter,[18] al compartir las tesis de ésta, lamenten la falta de rigor de Beauvoir al abordar este tema.

A pesar de su empeño en demostrar que la diferencia entre el hombre y la mujer es producto de la cultura, Beauvoir pasa por alto ese ángulo de la cuestión. De suerte que de la serie de objeciones que Lilar formula tras su riguroso análisis de *El segundo sexo,*[19] ésta es una de las que nos parecen más justificadas. A juicio de Lilar pretender "revisar el estatuto de los sexos [impone establecer] la bisexualidad intrínseca de lo viviente" *(MDS:* 20) como adelanta en su "Introducción". En el primer capítulo de la segunda parte de su ensayo vuelve a la carga con una argumentación más detallada: "resulta inconcebible que el cuestionamiento del estatuto tradicional de la mujer nunca haya sido emprendido a partir de su bisexualidad [es decir] mostrar la relatividad del sexo y probar una cierta participación de cada sexo en los caracteres del otro" *(MDS:* 193). No en balde el epígrafe[20] colocado en el umbral del libro proviene de un texto clave para el feminismo como es *Una habitación propia,* de Virginia Woolf, bajo cuya tutela Lilar confiesa haberlo concebido. La belga reconoce en la inglesa a una de las primeras en sugerir el vínculo entre el problema femenino y la bisexualidad.

En cambio, lejos de abordar la cuestión desde esta perspectiva, Beauvoir parece neutralizarla si no es que escamotearla. Ya se vio que Lilar no comparte en absoluto tal voluntad de obviar un dato tan trascendente y se lanza a analizarlo tanto desde el punto de vista biológico como simbólico *(MDS:* 196 y *ss*.). Una observación inicial le sirve de plataforma para articular sus argumentos: el incorrecto planteamiento del problema a partir del sexo subrayando únicamente lo que separa a hombres y mujeres, pasando por alto los rasgos virtuales de un sexo en el otro y viceversa, aparte del bagaje que comparten como especie.

Si la suma ensayística de Beauvoir anuncia con el título desde dónde habla la autora, era de esperarse que todos los ángulos de la cuestión sexual fueran

contemplados. Lilar capta bien que, además de Beauvoir, el complejo universo del feminismo ha preferido obviar el asunto.[21] Sin pretender erigirse en una autoridad en la materia, Lilar asume con modestia que sólo desarrollará "algunas ideas generales", reservando la exposición científica al doctor Gilbert-Dreyfus que aparece al final del volumen. El propósito de sus comentarios es proporcionar "todos los elementos para una definición correcta del sexo, de la bisexualidad así como de la triple 'naturaleza' de la mujer, humana, femenina, viril" *(MDS:* 197).

Al igual que la bisexualidad, de la que no podría estar separado, es posible abordar el sexo desde una perspectiva histórica (o si se quiere diacrónica) tanto desde el punto de vista de la historia de las especies (filogénesis) como de la historia del individuo (ontogénesis). Otra perspectiva, que podríamos llamar sincrónica, consiste en considerar la organización de los fenómenos en un momento dado. Habremos de tomar en cuenta ambas. Una vez más veremos que la diferenciación sexual aparece en distintos niveles de los que retendremos únicamente el *genético* o cromosómico, el *genital* (con sus caracteres primarios y secundarios) y el *hormonal (MDS:* 198-199).

Aunque no entremos en el detalle de la secuencia que Lilar desarrolla, sí haremos algunos comentarios que, a nuestro juicio, arrojan una luz importante sobre uno de los señalamientos más recurrentes acerca de las tesis de Beauvoir. Tras la exposición biológica, Lilar espera haber puesto sobre la mesa los elementos necesarios para disipar el equívoco en que incurre cualquier posición reduccionista del problema sexual al mencionar sólo los rasgos biológicos predominantes de uno y otro sexo. En el reconocimiento de la dimensión bisexual de todo ser humano estriba la posibilidad de alentar y encauzar su pleno desenvolvimiento sin subestimar el peso que, según las épocas, tiene la cultura en los procesos de interacción y socialización de hombres y mujeres. Lilar afirma: "Declarar que la mujer es pura historicidad es tan insensato como sostener que es pura naturaleza. ¿Acaso no hemos visto cómo Beauvoir tropieza todo el tiempo con esta condición de naturaleza que, por lo demás, considera insignificante?" *(MDS:* 212). Lo que a Lilar le resulta más difícil de aceptar es que "el existencialismo plantea de una vez por todas que no se puede sacar nada de la biología para desprender el significado de la sexualidad" *(MDS:* 212).

El objetivo final del acopio de datos procedentes de las distintas ciencias invocadas es sustentar la necesidad, la viabilidad y el imperativo de buscar una dialéctica entre lo femenino y lo masculino, en lugar de contribuir a la fijación de los sexos en dos categorías monolíticas, opuestas y enemigas.

El último capítulo de esta segunda parte apunta en tal dirección. Ya en *Le couple*,[22] Lilar muestra abiertamente las cartas de su juego en cuanto a la presencia, en cada ser, de caracteres pertenecientes al otro sexo. Y, para abundar en esta posición, se da el lujo de evocar a otros pensadores, y no menores, que admiten tal convivencia de rasgos de ambos sexos en un mismo individuo:

Kierkegaard que define una forma *femenina* de la desesperación, identificable también en el hombre; Jeanson que habla de la *femineidad* del autor de *La nausée* y hasta el propio Sartre que describe una forma "femenina" de la imaginación poniendo como ejemplos a Mallarmé, Proust y Genet; también Teilhard de Chardin habla del carácter femenino de lo unitivo *(MDS:* 218).

Así pues, de lo biológico y fisiológico hay que pasar a lo psíquico y para ello Lilar también se apoya en voces autorizadas, particularmente en la de Freud,[23] con quien de seguro se identificaba en la predilección por el pensamiento binario. [24] Otro argumento en favor de la relevancia que Lilar otorga a la bisexualidad y que Beauvoir parece minimizar o desconocer, es el referente al "refoulement", entendido como inhibición o represión en el ámbito del psicoanálisis. En efecto, las teorías de Wilhem Fliess[25] y las de Freud se complementan en el sentido de que, mientras el primero plantea la hipótesis de la bisexualidad y el segundo la de la "represión o inhibición" ejercida por el inconsciente, al conjugarlas Fliess concluye que "el lado reprimido [corresponde] al sexo vencido", rechazado por el sexo dominante [biológicamente]" *(MDS:* 237).

No obstante, sin dejar de reconocer la existencia en un mismo individuo de pulsiones psíquicas pertenecientes a ambos sexos, Freud acabó por sostener que "lejos de ser un factor positivo para la mujer, lo masculino, generador de conflictos, debe ser resuelto, liquidado, y nunca asumido" *(MDS:* 237) y por reducir el problema a la supuesta envidia del pene, con lo que se explica que la sexualidad femenina le pareciera un "continente negro". Por razones obvias esta discusión rebasa el objetivo de nuestra revisión de los argumentos esgrimidos por Lilar en su acercamiento a las tesis beauvoirianas.

Para cerrar la lista de opiniones autorizadas y afines, sólo faltaba evocar a Karl Jung quien al echar mano del mito del andrógino abunda en las posiciones en las que Lilar se respalda. Los términos latinos *animus* y *anima*[26] representan en la jerga jungiana los componentes del sexo opuesto en cada individuo y que, para ser exactos, constituiría su verdadero "segundo sexo". Lilar prosigue su revisión de las teorías de Jung acerca de la bisexualidad arquetípica y comparte con él que "nuestro psiquismo es, en su naturaleza original y primera, andrógino y que esta bisexualidad psíquica no es sino el reflejo de un hecho biológico" *(MDS:* 240). De todo lo anterior, Lilar concluye que una vez demostrada la existencia de la bisexualidad el siguiente paso no es superarla sino asumirla. Para ella, como para todos los especialistas que ha invocado, es preciso dejar de ver a cada individuo de cada sexo como una entidad monolítica ya que, si tal fuera cierto en la realidad, estaríamos condenados a relaciones inviables, atrofiadas o monstruosas *(MDS:* 242).

Líneas atrás evocamos la convergencia de opiniones entre Lilar y Badinter, en particular sobre la temática que hemos desarrollado.

> Hacía ya tanto tiempo que se había encerrado a la mujer en nombre de la necesidad biológica, se la había identificado constantemente con lo femenino, con la pasividad, con la sumisión, que esta fórmula resultó estimulante, desde el punto de vista teórico. En efecto, al interrogar con obstinación lo histórico y lo cultural en lo femenino, dicho de otro modo al despojar a lo femenino de todo cuanto le habían anexado nuestras costumbres, nuestra civilización y nuestra historia y al radicalizar su propósito al extremo, Simone de Beauvoir devolvía la pelota al campo de sus adversarios, que también son los de usted, Madame Lilar, es decir aquellos que identifican a la mujer con lo femenino *(CSL:* 19).

No obstante, admite que Lilar tiene razón en señalar la grave laguna de *El segundo sexo* en lo referente a la bisexualidad, y añade: " […] usted redescubrió una verdad esencial que [según algunos] no conviene decir: el ser humano es esencialmente bisexual. Lo que significa que cada hombre y cada mujer lleva en sí esa parte del otro que lo vuelve doble y apto a comprender y a amar al otro" *(CSL:* 22-23). Y concluye diciendo:

> Armada de esta certeza, usted no podía considerar *Le deuxiéme sexe* con la misma serenidad […] Al leer a Simone de Beauvoir, usted se dio perfectamente cuenta de que la humanidad de la que ella habla es mono-sexual o unisex, que su propio modelo es el de la virilidad y finalmente que simple y llanamente ocultó lo femenino; [hay que] reconocer que [Beauvoir] dejó de lado algo esencial *(CSL:* 24-25).

Para cerrar esta parte, acaso no resulte ocioso recurrir a ciertos testimonios personales de nuestras dos autoras que traen agua a nuestro molino. Sabiendo su posición frente a la bisexualidad del ser humano, no resulta extraño que Lilar reconozca poseer rasgos viriles junto a su femineidad, y que éstos se hayan manifestado de manera muy clara en ciertos periodos de su vida, como asienta en las siguientes líneas:

> *Abril 1979*. Al pensar hoy día en mi vida, me refiero al periodo que va de mi infancia a mi vejez, me asombra su carácter cíclico, a veces dominada por el espíritu masculino de competencia y de conquista (los estudios de preparatoria terminados en diez meses para aparecer tan bien o mejor que cualquiera otra, los de derecho realizados a paso redoblado, el camino que me abro en la barra de abogados), por el cuestionamiento de los valores establecidos, por la necesidad no tanto de afirmarme como de afirmarme *contra,* otras veces dedicada a la aquiescencia, a la docilidad, a la sumisión como si, inhibido, lo Femenino en mí tomara la revancha" ("Journal en partie double", 1986: 167-168).

Y, curiosamente, la propia Beauvoir admite que en su adolescencia ya su padre decía de ella: "Simone tiene un cerebro de hombre. Simone es un hombre"

(MJFR: 170), con lo que ella parece estar de acuerdo al afirmar más tarde: "Me ufanaba de unir en mí 'un corazón de mujer, un cerebro de hombre'. Me consideraba la Única" *(MJFR*: 419). ¡Lástima que no haya aprovechado tal constatación para hurgar más seriamente en esa dimensión de su identidad y, más tarde, enriquecer la investigación que culminó en la obra que la hizo pasar a la historia!

Conclusiones

La dialéctica, no entre la mujer y el hombre como entes históricos, sino entre lo femenino y lo masculino que cada uno encarna simultáneamente, es escamoteada por Beauvoir y resulta ser el talón de Aquiles al que Lilar atribuye el malentendido inducido por la lectura de *El segundo sexo*. No obstante, la disección que hace de este escrito pionero también traduce los no pocos puntos en los que coincide con la francesa y, esencialmente, en denunciar la injusticia de la condición de la mujer que, definida sólo por poseer unos ovarios, ha sido confinada a roles subordinados. A final de cuentas, Lilar colma los huecos que Beauvoir dejó, o pasó por alto, en aras de un radicalismo acaso necesario en la coyuntura que vio el nacimiento de su obra pero rectificable gracias a nuevas lecturas. Y es aquí donde el texto de la belga cobra toda su dimensión.

BIBLIOGRAFÍA

Badinter, Elisabeth (1986), "Colloque", *Cahiers Suzanne Lilar*, París, Gallimard.

Beauvoir, Simone de (1967) *La femme rompue*, París, Gallimard.

_____ (1960), *La force de l'âge*, París, Gallimard.

_____ (1958), *Mémoires d'une fille rangée*, París, Gallimard.

_____ (1954), *Les mandarins, I-II*, París, Gallimard.

_____ (1949), *Le deuxième Sexe I-II*, París, Gallimard.

Lecarme-Tabone, Éliane. (2008), *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*, París, Gallimard.

Lilar, Suzanne (1986), "Journal en partie double", *Cahiers Suzanne Lilar*, París, Gallimard.

_____ (1963), *Le couple,* París, Editions Bernard Grasset.

_____ (1979), *Journal de l'analogiste*, préface de Julien Gracq, París, Bernard Grasset.

_____ (1969), *Le malentendu du deuxième sexe*, avec la collaboration du Dr. Gilbert-Dreyfus, París, Presses Universitaires de France.

_____ (1967), *À propos de Sartre et de l'amour*, París, Gallimard, NRF, coll. Idées.

Nys-Mazure, Colette (1992), *Suzanne Lilar*, "*Le Divertissement portugais",* Bruselas, Éditions Labor, coll. "Un livre, une œuvre", 23.

Sarde, Michèle (1983), *Regard sur les Françaises, Xe-XXe siècle*, París, Editions Stock.

Woolf, Virginia (1979) [1929], *La señora Dalloway, Una habitación propia,* trad. De Laura Pujol, México, Lumen/Seix Barral, col. Las grandes obras del siglo veinte.

S/A, http://www.tdr.cesca.es/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0419106-112043//04.JOR_TERCERA_PARTE.pdf

Abreviaturas de las obras citadas:

Obras de Simone de Beauvoir:
DS I-II: Le deuxième sexe
FA: La force de l'âge
MJFR: Mémoires d'une jeune fille rangée
LM I-II: Les mandarins

Obras de Suzanne Lilar:
LC: Le couple
PSA: À propos de Sartre et de l'amour
MDS: Le malentendu du deuxième sexe
JA: Journal de l'analogiste
CSL: Cahiers Suzanne Lilar

NOTAS AL PIE

[1] En virtud de que las principales obras tanto de Beauvoir como de Lilar serán mencionadas y citadas múltiples veces, sólo en la primera ocasión los títulos aparecen completos; en las subsecuentes se utilizarán las siglas, seguidas del número de página cuando se trate de una cita textual. El desglose de dichas siglas será incluido al final de este trabajo. Las demás referencias bibliográficas respetarán las normas editoriales habituales.

[2] Salvo aclaración expresa, todas las traducciones del francés al español son mías.

[3] Citado por Michèle Sarde (1983: 507).

[4] El filósofo ya sostenía una relación con Dolores Vanetti y, poco después, Beauvoir conocerá durante su primer viaje a Estados Unidos a Nelson Algren con quien vivirá un romance memorable.

[5] Escritor estadunidense conocido sobre todo por la célebre novela *El hombre del brazo de oro* (1949).

[6] Véase *Lettres à Nelson Algren*, Gallimard, "Blanche", 1997.

[7] " (…) empezado en octubre de 1946, quedó terminado en junio de 1949, duración de la que habría que restar los cuatro meses pasados en Estados Unidos en 1947 y los seis meses destinados a la redacción de *L'Amérique au jour le jour*" (Lecarme-Tabone, 2008: 18).

[8] Suzanne Lilar precisa que Beauvoir tardó poco más de cuatro años para escribir dicha novela que le valió el premio Goncourt. La belga admiraba particularmente la calidad de la prosa de esta obra *(MDS:* 8).

[9] Uno del filósofo griego Pitágoras (582-507 a.C.) y otro de François Poulain de la Barre (1647-1723), filósofo francés precursor del feminismo.

[10] Con excepción del derecho al aborto, como se desprende de las *Memorias de una joven formal.*

[11] Para el detalle de estas lecturas críticas, véase: http://www.tdr.cesca.es/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0419106-112043//04.JOR_TERCERA_PARTE.pdf

[12] Originalmente publicado en 1954, Julien Gracq declara en 1978 que el libro lo impresionó por su "gran modernidad". El texto de esta conferencia aparece como prefacio a la edición de Grasset, de 1979.

[13] Durante sus años de periodista, había publicado varios textos de crítica sobre este género.

[14] Véase *(LC:* 278-284).

[15] *À propos de Sartre et de l'amour* consta de seis capítulos cuyos títulos ponen de manifiesto el minucioso análisis que hace la belga sobre el particular: I. De Sartre au fossile; II. Situation de la problématique sartrienne de l'amour; III. Critique de la théorie sartrienne: 1. L'amour, 2. Le masochisme, 3. Le désir sexual, 4. Le sadisme; IV. La femme et l'amour dans la fiction sartrienne; V. Une tentation érotique de Sartre; y, VI. De l'érotisme à l'érotique.

[16] I. Genèse et chronologie de l'œuvre; II. Un problème d'interprétation; III. Deux postulats du *Deuxième sexe*; IV. Le primat de l'histoire; V. Le mythe de l'Autre; VI. Problème d'un destin féminin; VII. L'expérience de la condition féminine; VIII. L'expérience érotique; y, IX. Présence de Sartre". El segundo bloque es "Un statut féminin de bisexualité".

[17] Entre la segunda posguerra y la década de los sesenta se produjeron acontecimientos de suma trascendencia que cambiaron la faz del mundo occidental: el desmantelamiento de los imperios coloniales europeos con el consiguiente nacimiento de nuevos países independientes y la instalación de la "guerra fría"; el surgimiento de la generación del "baby boom" con su impulso a las reivindicaciones pacifistas, feministas, estudiantiles, etcétera.

[18] Elisabeth Badinter, reconocida filósofa feminista, participó en 1983 en un debate acerca de la obra de Suzanne Lilar y su intervención se centró justamente en las

críticas de ésta acerca de las tesis de su admirada Simone de Beauvoir; sin embargo no deja de compartir algunas de las objeciones de la belga.

[19] Análisis que, en realidad, no se limita a este ensayo sino a toda la obra de Beauvoir y, como se desprende del trabajo sobre Sartre, también de la del autor de *La nausée*. Otra fuente importante para Lilar en esta revisión es la referente a entrevistas, críticas y otros documentos vinculados con la recepción de *El segundo sexo.*

[20] Cito el párrafo completo para no dejar trunca la idea de Woolf: "me hicieron preguntarme si la mente tiene dos sexos que corresponden a los dos sexos del cuerpo y si necesitan también estar unidos para alcanzar la satisfacción y la felicidad completas. Y me puse, para pasar el rato, a esbozar un plano del alma según el cual en cada uno de nosotros presiden dos poderes, uno macho y otro hembra; y en el cerebro del hombre predomina el hombre sobre la mujer y en el cerebro de la mujer predomina la mujer sobre el hombre. El estado de ser normal y confortable es aquel en el que los dos viven juntos en armonía, cooperando espiritualmente. Si se es hombre, la parte femenina del hombre no deja de obrar; y la mujer también tiene contacto con el hombre que hay en ella. Quizá Coleridge se refería a esto cuando dijo que las grandes mentes son andróginas. Cuando se efectúa esta fusión es cuando la mente queda fertilizada por completo y utiliza todas sus facultades. Quizá una mente puramente masculina no pueda crear, pensé, ni tampoco una mente puramente femenina" (1979: 252-253).

[21] Tal vez la vertiente del feminismo que se ha acercado a la homosexualidad, entendida en su sentido amplio, de personas, hombres o mujeres, con preferencias por individuos del mismo sexo, haya tomado en cuenta esta dimensión de la cuestión.

[22] Lo mismo que en otras de sus obras: *A propos de Sartre et de l'amour, Le Journal de l'analogiste, La Confession anonyme, Benvenuta…*

[23] En su *Vocabulaire de la psychanalyse*, Laplanche y Pontalis dicen a propósito de la bisexualidad: "Noción introducida en el psicoanálisis por Freud bajo la influencia de Wilhem Fliess, según la cual todo ser humano tendría, por su constitución, disposiciones sexuales masculinas y femeninas a la vez presentes en los conflictos que el sujeto registra para asumir su propio sexo", citado por Lilar *(MDS:* 236).

[24] Éste es uno de los rasgos más característicos del pensamiento lilariano y a partir del cual se articula prácticamente toda su obra ensayística, narrativa y dramatúrgica.

[25] Además de la otorrinolaringología, Wilhem Fliess (1858-1928) realizó importantes estudios sobre la bisexualidad humana que Freud, su gran amigo, tomó muy en cuenta para sus propias investigaciones.

[26] En el segundo ensayo del tríptico lilariano, la autora dedica una veintena de páginas (pp. 197-216) al desarrollo de este tema pero en relación con la concepción del amor que se desprende de la obra de Sartre.

LA LESBIANA NO NACE: ELIGE SERLO

Norma Mogrovejo Aquise

"La lesbiana no nace, elige serlo. Ningún destino anatómico determina la sexualidad, no es una perversión deliberada ni maldición fatal, es una actitud elegida en situación, libremente adoptada" *(SS:* 517-538), afirma Beauvoir en el capítulo dedicado a analizar a la lesbiana de *El segundo sexo*. No podía ser de otro modo: la negativa al esencialismo es el núcleo central de su obra, desechar la visión trivial de los sexos como realidades inmutables. En general, en todo ser hay un "llegar a ser" porque todas las esencias se construyen. No hay una esencia mujer, en consecuencia tampoco hay una esencia lésbica. El aporte fundamental de ese capítulo es un debate frontal con las tesis biologistas sobre la homosexualidad y una apuesta por la interpretación constructivista del lesbianismo como transgresor del orden naturalista y opresor masculino y, asimismo, por la posibilidad de un proyecto político transformador para las mujeres que sirvió de inspiración a la generación de una teoría lésbica. En ese mismo tenor, Beauvoir hace una crítica a la interpretación psicoanalítica del lesbianismo como una evolución inacabada. La lesbiana no es una mujer "fallida" ni una mujer "superior"; la elección de la "normalidad" (la heterosexualidad) no le confiere al individuo un valor privilegiado. La homosexualidad puede ser para la mujer una forma de huir de su condición o una forma de asumirla. El error de los psicoanalistas es conferirle un criterio moralizador al considerarla únicamente como una actitud no auténtica. La homosexualidad de la mujer es un intento por conciliar su autonomía y la pasividad de la carne. Si invocamos a la naturaleza, naturalmente toda mujer es homosexual, afirma Beauvoir *(SS:* 519).

El segundo sexo se dedica a mostrar cómo están constituidas las marcas que excluyen a las mujeres del acceso a la individualidad y, por lo tanto, a la libertad; así, ser mujer no es una elección, es una sobredeterminación. A esta marca, en

principio biológica, se acumulan otras y la figura final, "la mujer", está construida con un molde que a ninguna se le permite rechazar y, en consecuencia, tampoco verdaderamente elegir. Ser mujer ha sido y es un aprendizaje que tiene como consecuencia "cortarle las alas", "limitar su poder sobre el universo". La perspectiva que Beauvoir adopta sobre el asunto es la de la moral existencialista, como ella misma afirma. La mujer es un sujeto deficitario e inesencial, porque:

> Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades. Lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia (Valcárcel, 2008).

Sin embargo, ser lesbiana, para Simone de Beauvoir, es una actitud elegida en situación, libremente adoptada. Para la mujer lesbiana es una forma entre otras de resolver su condición general de opresión y su situación erótica en particular *(SS:* 517-538), un acto de libertad que la convierte en sujeto que trasciende su condición de mujer. A diferencia de las otras —las únicamente mujeres, carentes de trascendencia debido a esa dependencia de lo masculino, a esa incapacidad para disputarles el control y asumir el sojuzgamiento que las definió desde la Alteridad— la lesbiana no es definida como otredad porque rechaza el dominio masculino y conoce el orgullo de no obedecer a ningún amo.

Si la libertad es una de las construcciones más difíciles y fascinantes en el "llegar a ser" humanidad libre, ésa es la única esencia aceptable. La lesbiana, si bien no tendrá el poder de los hombres, habría podido trascender su presente como mujer y lograr "la difícil gloria de la libre existencia", el futuro de la humanidad.

Cada vez que la mujer intenta ser un ser humano, es decir, dedicarse al deporte, la política, la intelectualidad o al deseo por una mujer, se identifica con el hombre; entonces realiza una "protesta viril" *(SS:* 527) y con ello se remite a las actividades del mundo masculino, arrebatadas, nos dice Beauvoir, por las mujeres pese al orden social.

Cuando la mujer se siente disminuida por su femineidad, lo cual significa una mutilación, opta por ser completa, un sujeto con libertad que asume una virilidad. La lesbiana envidia las ventajas de la virilidad, lo que implica un "cuerpo para sí". Mientras que un "cuerpo para el otro" sería una rendición de la mujer a lo femenino.

Si bien existe en Beauvoir una sobrevaloración del mundo de la masculinidad, interpretada como la trascendencia *versus* las intrascendentes y por tanto inmanentes actividades femeninas, es importante ubicar el momento

histórico de la formulación y, en consecuencia, la perspectiva teórica que de ella se deriva: el mundo de lo público como única posibilidad de libertad y de trascendencia. La misma Beauvoir manifiesta que las primeras mujeres que fueron cooptadas en las redes masculinas se vieron en la tesitura de actuar como becarios desclasados y ella misma se acostumbró a pensar que poseía "un cerebro de hombre en un cuerpo de mujer", en una en que a las mujeres apenas se les permitía acceder a la educación superior.

La formulación de "llegar a ser" plantea la diferencia entre las sobredeterminaciones y las posibilidades de elección entre identidad natural e identidad cultural, concepto que años después devino en género. Entonces, llegar a ser es un conjunto de actos intencionales y apropiativos, la adquisición de destrezas, un "proyecto" (Butler, 1996: 303) para el cambio, la posibilidad de acceder a la libertad elegida. Así, la heterosexualidad, dispositivo ontológico de obligatoriedad que conmina a un único modo de ser y obliga a las mujeres a ubicarse en situación de servidumbre frente a los hombres, trae consigo la posibilidad de la transgresión, en tanto Beauvoir afirma: "Ningún factor determinante es una elección libre; ningún destino sexual gobierna la vida del individuo: todo lo contrario, su erotismo [el de las lesbianas] es el reflejo de su actitud global ante la existencia. Se trata de una elección que se realiza en el corazón de un conjunto complejo y que se basa en una decisión libre" *(SS:* 531). En ese orden de ideas, el rechazo a lo masculino por parte de las lesbianas es transgresor del orden naturalista y del sometimiento sexual y doméstico, limitaciones capaces de volver a favor del lesbianismo a mujeres necesitadas de tiempo y autonomía para realizar sus proyectos. Esta tesis fue el punto de partida y legado importante para la formulación de posteriores teorías sobre la existencia lésbica; no únicamente como preferencia de carácter sexual, sino como posicionamiento político ante el patriarcado.

Cuando Beauvoir advertía que "los amores de las lesbianas son tormentosos porque están amenazados por la heterosexualidad ya que está en contra de la sociedad, entonces la lesbiana lamentará no dar a su amiga la tranquilidad de la vida hetero" *(SS:* 531), daba luz a los análisis de la heterosexualidad como sistema político que ordena y conmina la vida de los sujetos. Es así que Adrienne Rich abre una profunda brecha con su famoso artículo "Heterosexualidad obligatoria y existencia lésbica", en el que analiza la heterosexualidad como norma social que invisibiliza a las lesbianas incluso en el movimiento feminista. No puede ser una elección en libertad cuando es obligatoria y compulsiva, afirma. Enfoca el lesbianismo en la perspectiva del *continuum* lésbico que une a todas las mujeres que intentan crear vínculos, compartiendo sus energías en la perspectiva de la lucha contra el sistema patriarcal (Rich, 1980: 18).

Casi simultáneamente, la francesa Monique Wittig, discípula y continuadora de la obra de Beauvoir, en sus famosos artículos "No se nace mujer" y "El

pensamiento heterosexual", plantea la existencia de un régimen político, la heterosexualidad, cuyo eje político es el pensamiento "straight", en el que retoma la noción de "clase de sexo", que hace de las mujeres y los hombres categorías políticas que no pueden existir una sin la otra (Falquet, 2006: 26).

> Lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujeres y hombres), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni en lo económico, ni en lo político, ni en lo ideológico. Porque lo que constituye una mujer, es una relación social específica a un hombre, de servicio, que implica obligaciones personales, físicas y económicas, relación de la cual escapan las lesbianas, al negarse a volverse o quedarse heterosexuales. Nuestra sobrevivencia nos exige contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase —las mujeres— en la cual los hombres se apropian de ellas, a través de la destrucción de la heterosexualidad como sistema social, basado en la opresión y apropiación de las mujeres por los hombres, la cual produce un cuerpo de doctrinas sobre la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión (Wittig, 2006: 43).

Así, "llegar a ser lesbiana" es una propuesta política que Beauvoir nos lanza a mediados del siglo pasado, no únicamente para disfrutar del goce de nuestros cuerpos "en sí y para sí", que desde la perspectiva existencialista implica un acto de libertad trascendente, sino principalmente porque esboza el significado político de la propuesta, como resistencia a un sistema de dominación; así, nos recuerda que "naturalmente toda mujer puede ser lesbiana". Estas reflexiones sentaron las bases de la teoría lésbica autónoma, abriendo un caudal de análisis y prácticas políticas que desembocaron en la constitución de un movimiento lésbico.

La identidad sexual como proyecto político

La sexualidad entendida como práctica erótica y como postura política, es decir, como un paradigma social que no solamente tiene que ver con la relación amorosa sino que descubre los intrincados dispositivos de control que sobre ella se asientan y las posibilidades de resistencia que proyecta —lo que se ha denominado la sexo-política—, es un planteamiento que convierte al lesbianismo en asunto político (Mogrovejo, 2000: 161). Victoria Sau ha definido la sexualidad como "una adquisición cultural propia de la especie humana". Ella se pregunta: ¿qué relación puede tener un imaginario de la sexualidad femenina con un modelo de interpretación de las relaciones sociales y de su historia?; ¿cómo se hace desde la sexualidad un lugar de enunciación?; ¿define la relación amorosa una identidad femenina? (Sau, 1979: 23)

En el pensamiento feminista lesbiano, herederas del pensamiento beauvoiriano y con la influencia de la segunda ola del feminismo a partir de los años setenta, las pioneras manifiestaron que el primer proceso consistió en dar un sentido a una estructura de identidad colectiva en la que feministas lesbianas pudieran reconocerse; esto requirió, a su vez, apoyar la identidad colectiva y nombrar el amor entre mujeres como relación social y política. Para Milagros Rivera, el lesbianismo consiste en una forma de deseo femenino que amenaza la estabilidad del modelo de sexualidad reproductiva que ordena los sistemas de parentesco. En tal sentido, la posición de las mujeres lesbianas es distinta a las de las heterosexuales, ya que las primeras carecen de modelo simbólico en el sistema de géneros, mientras las segundas reciben, para hacerlo propio durante la socialización, un modelo femenino pensado por hombres y puesto al servicio del orden dominante. Afirma que no existen modelos para las mujeres en los que puedan reconocerse en libertad. El segundo paso fue dar a la identidad recuperada una dimensión política pública, dar una existencia pública al amor entre mujeres definido ahora como relación social. Charlotte Bunch sostuvo que el lesbianismo no es una postura sexual sino una postura política, acuñándose entonces la frase "lo personal es político". Bunch afirma que la mujer que da apoyo y amor a un hombre perpetúa el sistema que la oprime, aceptando su estatuto de segunda clase. El lesbianismo es más que una preferencia sexual: es una opción política porque las relaciones entre hombres y mujeres son relaciones políticas, implican poder y dominio, puesto que la lesbiana rechaza activamente el dominio masculino y escoge a las mujeres. Desafía el sistema político establecido que obliga a que las relaciones entre hombres y mujeres sean relaciones de dominio, basadas en la división del trabajo en razón del sexo, y en la imposición de la sexualidad reproductiva que marca sexuadamente trabajos cuyo ejercicio nada tiene que ver con el sexo de quien los desempeñe (Mogrovejo, 2000: 355).

Esta discusión ha derivado en la importancia de la identidad sexual en un movimiento organizado. Al respecto encontramos dos posiciones. Una define las "políticas de identidad", defendiendo una identidad gay o lesbiana muy diferente a la heterosexual, que debe ser puesta de manifiesto y sirve de fundamento teórico para levantar una comunidad cohesionada y visible, como ha sido el caso del movimiento lésbico-homosexual. La otra, muy influida por las ideas de Foucault, considera esencialista la reivindicación de una identidad y defiende la idea de la "construcción" del homosexual, la lesbiana, la transexualidad; critica la exclusión de los sectores no identificados con la identidad.([1]

La identidad ha jugado un papel fundamental en la formación de nuestro movimiento y de los nuevos movimientos sociales en general; éstos han debido partir de una recuperación positiva de la diferencia que a nivel social se les ha atribuido o asignado y por la cual han sido objeto de exclusión. Era la manera de deconstruir las imágenes negativas con las que se había cargado su diferencia y de

encontrarse con otras/os semejantes, construir un nosotras como pertenecientes a un grupo con el que se comparte la opresión y la exclusión (Espinosa, 2007: 25).

Sin embargo, cuando no terminaba de constituirse el sujeto —en los noventa — se abrió un fuerte debate sobre el multiculturalismo, y en plena instalación de la economía liberal de mercado el posestructuralismo auguraba el abandono de la categoría de sujeto como entidad transparente y racional que podría otorgar un significado homogéneo al campo total de la conducta (Mouffe, 1999: 30). La era del reclamo basado en identidades específicas habría terminado por cuanto implicaría la esencialización del sujeto. De ahí que el mismo concepto de identidad debería quedar fuera de uso. Desde esta lógica, el concepto "mujer" es una ficción y apelar a una identidad común de mujeres resulta un ejercicio poco movilizador, cuando no legitimador, del sistema binario de poder y, en tal sentido, apelar a una política de identidad sólo serviría para los intereses de los grupos del poder institucionalizado.

En contraposición a una concepción fija de la identidad, la política de la performatividad, introducida por Butler, afirma que la identidad como algo inestable necesita de una actualización repetitiva, un ritual que logra su efecto mediante la naturalización en el contexto de un cuerpo, "la repetición paródica del género" como estrategia de la acción subversiva en su caricatura (exceso) de la norma (Butler, 2001: 65). Así, a fuerza de desestructurar el sujeto mujer o las identidades fijas, el feminismo logra un nuevo sujeto, las y los trans que, sin embargo, no logran romper las concepciones originales de femineidad y masculinidad y, de cualquier modo, estarían reproduciendo el mandato de las reglas del género. Este efecto significa nuevamente el triunfo de la masculinidad en la interpretación de un no muy nuevo femenino y una gran derrota para el sujeto lesbiana que, imposibilitada para nombrar la especificidad de su opresión, una opresión que la identifica con "lo otro", pasa, en la política tradicional del movimiento LGTTB, a ser representada una vez más por el homosexual y, en la política *queer,* por la travesti o los trans. Condenada de nueva cuenta al silencio, permanece como lo otro de lo Otro (Espinosa, 2007: 125).

Linda Alcoff nos advierte que el nominalismo plantea serias dificultades al feminismo y amenaza con su desaparición. ¿Cuál sería el fundamento de una política feminista que deconstruye al sujeto femenino? Si se admite que el género es simplemente un constructo social, la necesidad e incluso la posibilidad de una política feminista quedan en entredicho. ¿Qué podemos solicitar en nombre de las mujeres si "las mujeres" no existen y todo lo que se pide en su nombre únicamente consolida el mito de que sí existen? ¿Cómo podemos atrevernos a censurar el sexismo y a proclamar que perjudica los intereses de las mujeres, si tal categoría es una ficción? (Alcoff, 2007: 17).

Retomaría como respuesta la propuesta de Teresa de Lauretis, siguiendo a las feministas negras, de que la propia identidad es un punto de partida político, un

estímulo para el activismo y una directriz de la política personal (De Lauretis, 1992: 137). Consciente de la complejidad del concepto, sostiene la utilidad de la filosofía de las políticas de identidad porque es un principio de importancia primordial en la escena de la política; aun cuando se reconozca que la identidad es una construcción, con todo, es un punto de partida necesario. Las políticas de identidad proporcionan una réplica significativa a la tesis del humano genérico y a la teoría política occidental de alcance universal.

¿Cómo recuperar ahora el concepto del sujeto lesbiana si quedó ausente de las discusiones feministas y homosexuales? Cuando Monique Wittig afirmaba que "las lesbianas no somos mujeres como no lo es tampoco ninguna mujer que no esté en relación de dependencia personal con un hombre, ya que el concepto mujer, ha sido construido por los hombres y en función de ellos", reafirma que las identidades genéricas son construcciones culturales con direccionalidad política. En tal sentido, su crítica está referida a la construcción masculina de una femineidad dependiente, que reclama un cuerpo lesbiano que no sea el cuerpo colonizado de la femineidad. A este respecto, creo sumamente necesario recuperar a Adrienne Rich en los conceptos "*continuum* lesbiano" y "existencia lesbiana", que sugieren tanto la presencia histórica lesbiana como nuestra continua creación del significado de esa existencia. Ello implicaría la recuperación histórica de las acciones de resistencia de las mujeres contra la tiranía masculina. Sólo así, reconociendo una historia de resistencia, podemos reencontrar una posición en ese entramado de relaciones de poder y resignificar el concepto de mujer y de mujer lesbiana en esa historia de rebeldía ante un poder hegemónico.

Aunque muchas feministas consideran que en el dominio de lo político la diferencia sexual no debe ser una distinción pertinente, es importante evitar la tesis del humano genérico universal y neutro que nos tapa los ojos ante el racismo, el androcentrismo y la heterosexualidad obligatoria. En tal sentido, requerimos de una rearticulación teórica y corporal en la reconstrucción de una identidad política como mujeres y lesbianas feministas frente a un nuevo contexto global y frente a nosotras mismas, en el que llegar a ser lesbianas no signifique únicamente el "cuerpo para sí" sino un "cuerpo en nosotras"; como recuperación de una historia de opresión y resistencia que nos hace particulares y ante la cual debemos seguir tejiendo resistencias.

BIBLIOGRAFÍA

Alcoff, Linda (2007), *Feminismo Cultural versus post-estructuralismo*, URL: <http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/07/Feminismo%20cultural%20versus%20post.doc>. Consultada el 12 de agosto de 2008.

Beauvoir, Simone de (2005), *El segundo sexo,* Madrid, Cátedra.
Butler, Judith (1996), "Variaciones sobre sexo y genero: Beauvoir, Wittig y Foucault", en Marta Lamas *et al*. (comp.), *El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa.
De Lauretis, Teresa (1992), *Alicia, ya no. Feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra.
Espinosa, Yuderkys (2007), *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*, Buenos Aires, Lima, Ed. En la frontera.
Falquet, Jules (2006), *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*, Bogotá, Brecha lésbica.
Gargallo, Francesca (2006), *Ideas Feministas Latinoamericanas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
Mogrovejo, Norma (2000), *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos feminista y homosexual en América Latina*. México, Plaza y Valdés/CDAHL.
Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.
Rich, Adrienne (1980), "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs,* núm. 5.
Sau, Victoria (1979), *Mujeres lesbianas*, Bilbao, Edit. Zero, SA Artasamina, colección "Lee y discute", núm. 108.
Valcárcel, Amelia, *Beauvoir: a cincuenta años del segundo sexo*, URL: <http://www.geocities.com/Athens/Parthenon/8947/beauvoir.htm>. Fuente consultada el 12 de agosto de 2008.
Varela, Nuria (2005), *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B.
Wittig, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales.

Abreviatura de la obra citada:

SS: El segundo sexo.

NOTAS AL PIE

([1] Esta segunda posición está definida por Jeffrey Weeks, Ken Plummer o Judith Butler.

BEAUVOIR FRENTE A LA PROSTITUCIÓN

Marie-Élisabeth Handman

El conjunto del segundo tomo de *El segundo sexo* (1949) está salpicado de alusiones a la prostitución; pero todo el octavo capítulo le está consagrado exclusivamente. Ese capítulo se titula "Prostitutas y hetairas". Beauvoir distingue entonces, de entrada, la baja de la alta prostitución.[1]

Tres observaciones preliminares

Primero: observamos que, para referirse a las mujeres de la baja prostitución, Beauvoir utiliza en este texto únicamente el término "prostituta", mientras en sus escritos más íntimos —por ejemplo, en las *Cartas a Sartre* (1990)— habla en varias ocasiones de "putas" y jamás de prostitutas. Se puede reconocer aquí una preocupación, en un texto que ella quiere científico, por no utilizar un término vulgar y, más aún, estigmatizante. Sin embargo, bajo su pluma la palabra "puta" pierde su fuerza de estigmatización, porque Beauvoir habla de esas mujeres como de personajes familiares que encuentra en los cafés de Montparnasse[2] o de Barbès,[3] donde se instala para escribir o dar citas; y entre sus amigas —a las que no asimila abiertamente como hetairas— hay quienes no se esconden para ganarse (en parte) la vida en lo que Tabet llamará más tarde "intercambios económico-sexuales" (1989, 2007). Según Beauvoir, ellas se prostituyen o "se hacen ayudar" para comprarse ropa, y no pienso que haya desprecio de su parte en esta constatación: ella publica *El segundo sexo* poco después de la Segunda Guerra Mundial y en esa época de muchas restricciones todavía, vestirse exigía en mucha gente hacer funcionar sus relaciones.

Segundo: aunque Beauvoir no sitúa a las prostitutas ni a las hetairas en una

época o lugar preciso, escribe en un momento en que acababan de clausurar las casas de prostitución en Francia —con la ley de 1946— y en el que las mujeres se prostituían en la calle.[4] Todas tenían un proxeneta y estaban fichadas.[5] Los datos de los que disponía Beauvoir provenían de informes policiales o médicos. Ello explica que escriba: "es posible, como lo afirman las estadísticas, que de una manera general el nivel mental de las prostitutas se ubique un poco por debajo de la media y que algunas sean francamente, mentalmente débiles" *(DS:* 377); sin embargo agrega —y eso parece ser resultado de sus encuentros—: "la mayoría son normales, algunas muy inteligentes" *(ibid.)*.

Tercero: Beauvoir diferencia claramente la baja prostitución de la prostitución de altos vuelos y, dentro de ésta, distingue subdivisiones, mientras en la baja prostitución no ve ninguna, aunque las hay —regresaré a este tema más adelante—. Se podría deducir que, por no haber investigado entre las prostitutas de la calle, aunque frecuentó a algunas, Beauvoir tiene una visión del fenómeno desde su clase social: a uno le cuesta matizar y hacer distinciones cuando se ocupa de entornos ajenos.

La entrada en la prostitución

Cabe notar que el capítulo sobre la prostitución sigue inmediatamente al que Beauvoir dedica a la mujer casada: "El matrimonio (…) tiene como correlativo inmediato a la prostitución. (…) Por prudencia, el hombre destina a su esposa a la castidad, pero él no se somete al régimen que le impone" *(DS:* 376). Así deberíamos considerar los dos capítulos juntos, uno frente al otro. Ahora bien, para Beauvoir, la mujer casada es pura dependencia respecto a los hombres, quienes por su trabajo y su creatividad son trascendencia,[6] mientras las mujeres sólo son inmanencia.[7] Teniendo en cuenta esta situación general, se plantea en primer lugar la cuestión de saber qué es lo que empuja a las mujeres a la prostitución. Dicho sea de paso, es relevante observar que nunca utiliza la expresión "caer en la prostitución", lo que la distingue tanto de la gente de su medio como de a quienes llama los "moralistas bien-pensantes" *(DS:* 378). Su respuesta a la pregunta que plantea es la siguiente:

> Es ingenuo preguntarse qué motivos empujan a las mujeres hacia la prostitución (…). En verdad, en un mundo en el que prevalecen la miseria y el desempleo, al momento en el que una *profesión* se abre, hay personas para ocuparla; mientras existan la policía y la prostitución, habrá policías y prostitutas. Más aún cuando, en promedio, esos *oficios* producen más que tantos otros (…) en muchos casos la prostituta podría haberse ganado la vida por otros medios: pero si éste que ella ha elegido no le parece el peor, eso no prueba que sea porque tiene el vicio en la

> sangre; más bien, esa circunstancia condena a una sociedad en la que ese *oficio* es todavía uno de los que les parecen menos repulsivos a las mujeres. Una se pregunta: ¿por qué lo eligió? La pregunta es más bien: ¿por qué no lo habría elegido? *(DS:* 377, cursivas mías).

Para justificar esta segunda frase precisa que alrededor de 50% de las prostitutas fueron primero trabajadoras domésticas:

> Una ojeada a los "cuartos de servicio", basta para explicar el hecho. Explotada, sometida, tratada más como objeto que como persona, la criada "buena para todo", la mucama, no espera ninguna mejoría de su condición en el porvenir; en ocasiones, tiene que soportar los caprichos del jefe de la casa: esclavismo doméstico, amores de servidumbre, *se desliza hacia una esclavitud* que no podría ser más degradante, y que ella sueña más feliz. Por otro lado, las mujeres de servicio son con mucha frecuencia personas desarraigadas; se estima que 80% de las prostitutas parisinas vienen de la provincia o del campo[8] *(DS:* 378, cursivas mías).

¿La prostitución como oficio?

En el fragmento arriba citado, Beauvoir habla de profesión, de oficio, reconociendo así, implícitamente, que la actividad prostitucional supone un mínimo de calificación. Pero algunas páginas más adelante afirma: "La enfermedad empuja con frecuencia a la prostitución, la mujer que llega a ser incapaz de un *verdadero trabajo*, o que ha perdido su empleo" *(DS:* 381, cursivas mías). Ella opone entonces prostitución y verdadero trabajo, sin explicar el sentido de estos términos. Da la impresión de que, al escribir lo anterior, dejó que su pluma revelara el medio "bien pensante" del que es originaria y contra el cual, sin embargo, se pelea constantemente. No obstante, quizá no hace más que reflejar lo que piensan las prostitutas mismas. Incluso hoy en día, entre quienes son llamadas "tradicionales" y ya no tienen proxenetas desde sus movilizaciones en 1975,[9] la prostitución es una actividad pero no un oficio. Ellas se oponen entonces a la expresión "trabajadoras del sexo", o "trabajadoras sexuales", términos que traducen s*ex worker* del inglés, adoptado por la mayor parte de las prostitutas europeas en su lucha por hacer valer sus derechos. Las tradicionales francesas estiman que la expresión "trabajadoras del sexo" las reduce a su órgano, mientras que los servicios sexuales que ellas ofrecen se acercan más a la psicoterapia, a la sexología, a la kinesioterapia. Y es verdad que la palabra en inglés *sex* puede referirse a las aportaciones de todas estas disciplinas, lo que no sucede con la palabra *sexe* en francés.

Por mi parte, opino que la prostitución es un verdadero oficio que, si bien no se enseña en las escuelas,[10] se aprende en el acto al lado de las antiguas, supone un número importante de técnicas sexuales, psicológicas y algunas veces, también médicas, en particular para quienes tienen prácticas SM (sado-masoquistas). La prostitución posee un código de deontología y es, por supuesto, un medio de ganarse la vida. En tanto que la prostitución permite ganarse la vida, se plantea la pregunta sobre a dónde van las ganancias. ¿Las mujeres ganan su independencia gracias a la prostitución?

En la época en la que se escribe *El segundo sexo,* las mujeres de la baja prostitución están aún en manos de los proxenetas, así que después de haber escrito que las trabajadoras domésticas "se desliza(n) hacia una esclavitud que no podría ser más degradante", Beauvoir afirma: "su condición material (…) es en la mayoría de los casos deplorable. Explotadas por el *souteneur* (padrote) y la *taulière* (patrona de un hotel de "paso")[11] viven en la inseguridad y tres cuartas partes de ellas están sin dinero" *(DS:* 389). Sigue una descripción de las enfermedades que las abruman y esta constatación: "40% mueren antes de los cuarenta años. La baja prostitución es un oficio rudo, en el cual la mujer oprimida sexual y económicamente, sometida a la arbitrariedad de la policía, a una supervisión médica humillante, al capricho de los clientes, acechada por la enfermedad y la miseria, es verdaderamente rebajada al nivel de objeto" *(ibid)*. Sin embargo, no es en sí el hecho de prostituirse lo que rebaja a la mujer al rango de esclava o de cosa. Son las condiciones en las que se ejerce la prostitución, ya que:

> En la prostitución, siendo el deseo masculino no singular sino específico, puede aliviarse sobre cualquier cuerpo. Esposa o hetaira, no logran explotar a un hombre más que a condición de tomar sobre él un ascendiente singular. La gran diferencia entre ellas es que la esposa legítima, oprimida en tanto que mujer casada, es respetada en tanto que persona humana; (…) mientras que la prostituta no tiene los derechos de una persona; en ella se resumen a la vez, todas las figuras de la esclavitud femenina *(DS:* 377).

Y agrega: "De la baja prostituta a la gran hetaira, hay cantidad de escalones. La diferencia esencial es que la primera hace comercio de su pura generalidad, de manera que la competencia la mantiene en un nivel de vida miserable, mientras que la segunda se esfuerza por hacerse reconocer en su singularidad" *(DS:* 389).

Baja prostitución versus hetairas

Si es cierto que de la baja prostitución a la hetaira existen diversos escalones, no

es exacto que la primera sólo haga comercio de su pura generalidad. Todas las encuestas antropológicas o sociológicas muestran que, aun en condiciones sórdidas de trabajo —India o Brasil— las prostitutas tienen clientes regulares que se encariñan con ellas; a veces como resultado de prácticas específicas, pero en general y sobre todo porque ellas tienen cualidades psicológicas que suscitan este vínculo y, al mismo tiempo, confieren a esas mujeres cierto poder sobre los hombres.[12] Podría decirse, junto con Foucault, que el poder del uno sobre el otro nunca es absoluto. Existen siempre formas de resistencia —una resistencia que para las mujeres a menudo toma la figura de la argucia —. Pero Beauvoir no vio la singularidad de las prostitutas de la calle y por eso tampoco percibió las distinciones entre las mujeres que utilizan, por ejemplo, *la toilette* (el maquillaje y el ajuar).

> *La toilette,* afirma ella, no es solamente un ornamento: expresa (…) la situación social de la mujer. Sólo la prostituta, cuya función es exclusivamente la de un objeto erótico, debe manifestarse bajo este aspecto único; como antaño la cabellera azafranada y las flores que adornaban su vestido, y hoy los tacones altos, los satines muy pegados, el maquillaje violento, los perfumes espesos, anuncian su profesión. Se culpabiliza a cualquier otra mujer de vestirse de manera muy vulgar *(DS:* 347).

Ahora bien, la *toilette* de las prostitutas en su época no era para nada la misma; variaba según trabajaran en la avenida Foch,[13] en la calle Saint-Denis, [14] o en el bulevar de la Chapelle.[15] De ello dan testimonio las acuarelas de Charles Picart Le Doux.[16] Al negarse a ver la singularidad de las prostitutas de la calle, Beauvoir puede definir por contraste aquellas a las que nombra hetairas: "Utilizaré la palabra hetairas para designar a todas las mujeres que tratan, no su cuerpo solamente, sino su entera persona, como un capital a explotar" *(DS:* 391). Y sin embargo, "la hetaira (…) no abre ningún camino a la trascendencia: al contrario, busca captarla en su beneficio (…) ella (a los hombres) los absorbe en la inmanencia" *(ibid)*.

De todas maneras, "por ese camino, la mujer logra adquirir una cierta independencia. Prestándose a varios hombres, ella no pertenece definitivamente a ninguno" *(DS:* 391). "A partir de ese sexo que las libra a los hombres como objetos, ellas se reencuentran como sujeto" *(DS:* 392) ya que consiguen revertir las relaciones de fuerza que normalmente hacen de ellas cosas: "Hacer pagar al hombre, es convertirlo en instrumento" *(DS:* 393). Es exacto. ¡Pero ése es también el caso de las prostitutas de la calle! Cierto, las hetairas "utilizan a sus amantes como instrumentos y ejercen por su intermediación funciones viriles: las 'grandes favoritas', a través de sus poderosos amantes, participaron en el gobierno del mundo" *(DS:* 391) e incluso "libres en sus costumbres y en sus observaciones,

pueden elevarse —como Ninon de Lenclos— hasta la más excepcional libertad del espíritu" *(ibid.).*

Pero, ¿no es eso posar una mirada que diferencia más las clases sociales que las clases de sexo? ¿Un obrero en cadena puede elevarse hasta la más excepcional libertad del espíritu, siendo todo lo hombre que es? ¿Y una prostituta de la calle no convierte jamás a su cliente en instrumento? Beauvoir, quien, ciertamente, distingue a las prostitutas muy explotadas de otras menos explotadas, tiene una prueba en los comentarios que cita de Marie-Thérèse, prostituta de bajo nivel: "¡Oh! ¡Los hombres son unos pepinillos![17] ¡Las mujeres pueden rellenarles la cabeza de todo lo que ellas quieran!" *(DS:* 386). Donde se ve que la "capacidad de agencia" (del inglés *agentivity)* término que no existía en la época de Beauvoir, no está reservada sólo a mujeres cultivadas. Es lo que bien indica Gil (2005): las prostitutas de la calle que ya no tienen un proxeneta, si éste no es en ocasiones un "chulo" —o en francés un *julot casse-croûte* —, [18] son libres de elegir clientes, prácticas, tarifas y, de paso, revierten la dominación masculina a su favor.

Pero para gozar de esta libertad es necesario tener buenas condiciones de trabajo y éstas jamás son ideales, sea en régimen reglamentarista o en abolicionista. De ahí las luchas y movilizaciones que requieren ser solidarias. Beauvoir menciona la solidaridad que las prostitutas de baja condición ejercen entre ellas; ellas se crean de esta manera un "contra-universo" más humano que el universo en el que viven. *A contrario,* ella afirma que las hetairas que se valen de su singularidad, sólo ven rivales en las otras mujeres. Describe sus vidas como un tejido de aburrimiento, las ve muy preocupadas por su cuerpo y el envejecimiento. Aunque hay algunas que considera creativas y con acceso a la trascendencia, la mayoría permanece en la inmanencia. Simone considera que las "estrellitas" de Hollywood pertenecen a esta categoría y deben soportar la edad madura de sus amantes, su vanidad, amigos, conversaciones sin interés. Entonces engañan a sus amantes y viven en una hipocresía que nada tiene que envidiarle a la de la mujer casada. Pero al menos así se ganan ellas la vida y, afirma Beauvoir: "El dinero cumple un rol purificador; abolir la lucha de sexos" *(DS:* 392).

Personalmente, yo no afirmaría eso. En el servicio sí, el dinero permite a los dos protagonistas "quedar a mano". Pero en el caso de la hetaira, que para Beauvoir no es otra más que la querida, su necesidad de dinero crea su dependencia. Vemos allí, de nuevo, que Beauvoir es ambivalente. Duda acerca del estatus de la hetaira en cuanto a su posibilidad de acceder a la libertad y, más aún, a la trascendencia: para alcanzarla sería necesario que la hetaira supiera mostrarse creativa. Ahora bien, para Beauvoir la creatividad pareciera no ubicarse más que en el ejercicio final de un arte: cita a Rachel o a Isadora Duncan… No obstante, le reconoce a la hetaira analogías con el aventurero: "ella apunta hacia valores preconcebidos: dinero y gloria; pero le otorga tanto valor a conquistarlos como a poseerlos; y finalmente, el valor supremo a sus ojos es el éxito subjetivo"

(DS: 398). Entonces, ¿dependencia o capacidad de devenir sujeto?

Prostitutas de la calle solidarias, ¿hetairas demasiado narcisistas para serlo?

"Por el hecho de que sus relaciones con la mitad de la humanidad son de naturaleza comercial y de que el conjunto de la sociedad las trata como parias, las prostitutas mantienen una estrecha solidaridad entre ellas; pueden ser rivales, celarse, insultarse, pelearse, pero tienen una profunda necesidad las unas de las otras para constituirse en un 'contra-universo', en el que reencuentran su dignidad humana", afirma Beauvoir *(DS:* 386). Como nos contaba recientemente una de las antiguas, del tiempo en que "las chicas" eran con frecuencia llevadas al hospital-prisión de Saint-Lazare por periodos indeterminados, esta solidaridad se manifestaba en que, durante una redada, una prostituta sin hijo tomaba el lugar de una madre de familia en el camión de policía a fin de que no le faltara a sus hijos. Así, engañaba a la policía que apenas distinguía entre una prostituta y otra, o aceptaba cerrar los ojos siempre y cuando le salieran las cuentas. Del mismo modo, en caso de enfermedad, las mujeres cooperaban para pagar la renta de la enferma, se ocupaban de sus hijos, le llevaban de comer, etc. Este "contra-universo,"[19] como en todos los grupos formados por parias, se manifestaba también en el uso de un vocabulario particular, del "medio", que restituyen numerosas novelas policiacas o los diálogos de Michel Audiard en *Touchez pas au Grisbi* o en *Le cave se rebiffe*.

De todas maneras, y es exacto, esta solidaridad no impedía las rivalidades, ya fuese por conflictos de territorio, como lo constataba también Deschamps (2003) a principios del año 2000, por celos amorosos o por asuntos de "lana", nada raros dado que, como hace notar Beauvoir, las "relaciones (de las prostitutas) con la mitad de la humanidad son de naturaleza comercial". De ahí se deriva una tensión permanente entre la solidaridad frente a una sociedad representada por la policía, y la competencia entre "empresas", algunas de las cuales cultivan buenas relaciones con los "condés".[20] Esta competencia no es puesta bajo el rasero más que en momentos de graves tensiones con el poder, como durante las movilizaciones de 1975 consecutivas a las medidas de represalia contenidas en la Ley para la Seguridad Interior del 18 de marzo de 2003.[21] Esta ley, conocida como Ley Sarkozy —Nicolas Sarkozy era entonces ministro del interior—[22] restablece el delito de captación pasiva de clientes, que no era objeto más que de una infracción de quinta clase y había sido suprimido en 1994; a partir de ese momento le fue añadida una pena de dos meses de prisión y una multa de 3750 euros.

Aunque las prostitutas de la calle son solidarias unas con otras en ciertas circunstancias, ¡no todas las mujeres son solidarias con las prostitutas! Hay algunas que lo son y Simone de Beauvoir participó en la manifestación de 1975 que vio reunirse a las organizaciones feministas y al movimiento de protesta de las prostitutas acosadas por la policía. No se trata en su caso de un acto impuesto por la moda, dado que un año antes había escrito "una gentil notita" a Grisélidis Réal (1974: 278)[23] cuando salió su libro *Le noir est une couleur.* Pero el encuentro entre las feministas y las prostitutas será de corta duración; la mayoría de las primeras se integraron al lote de abolicionistas cuasi prohibicionistas en nombre del esclavismo que representaría en adelante, para ellas, toda forma de prostitución (Mathieu, 2003).

Por otro lado, Beauvoir estima que las hetairas son demasiado narcisistas para ser solidarias: "Ella(s) ve(n) enemigas en las otras mujeres" *(DS:* 398). Su visión de las hetairas es por lo menos extraña. Clasifica en esta categoría de una vez a las grandes cortesanas del pasado y a las *estrellitas* hollywoodenses que se prostituirían, en el estricto sentido del término, con su productor para hacer carrera, o simplemente se plegarían a las exigencias desorbitantes de este último en cuanto a su presentación. Podemos preguntarnos, por un lado, si esta forma de "promoción sofá" o de aceptación de duras condiciones de trabajo está reservada a las estrellas de cine y, por otro lado, si todas la utilizan de esa manera sin jamás dar muestras de solidaridad hacia sus compañeras. Verificar estas afirmaciones exigiría una investigación que no estoy en condiciones de llevar a cabo, pero la generalización que lleva a cabo Beauvoir suscita cierto asombro.

En nuestros días, no es tan fácil definir los contornos de la prostitución de altos vuelos. ¿Las actrices célebres del X, del modelaje y del cabaret forman parte de ella? En todo caso, ellas se defienden. Pero lo que se puede observar es que las *table dancers,* edecanes de bares, algunos escoltas (hombres o mujeres) no desdeñan considerarse como trabajador(as) del sexo; desde 2005 se manifiestan, a nivel europeo, al lado de las prostitutas de la calle para obtener derechos, avalados por algunos clientes conscientes que, a la manera del comediante, autor y director Philippe Caubère, consideran que la relación con una prostituta es la única relación "gratuita" que existe entre los seres humanos, puesto que no genera ninguna deuda.[24] Es evidente: hoy los hombres que se prostituyen no se quedan a la zaga en las manifestaciones, tampoco los transgéneros: la prostitución homosexual ha salido del clóset.

La prostitución masculina

Beauvoir no aborda la prostitución homosexual ni, obviamente, la prostitución

transexual, que todavía no existía en 1949. Pero en el capítulo XIV, titulado "Hacia la liberación", escribe algunas palabras pertinentes acerca de las mujeres que se pagan un amante:

> En cuanto a liarse con un amante, como con frecuencia el hombre se lía con una amante, manteniéndola o ayudándole, no es posible sino para las mujeres muy ricas. Hay quienes se acomodan en este mercadeo: pagando al hombre, ellas lo convierten en un instrumento, lo que les permite usarlo con un abandono desdeñoso. Pero comúnmente, es necesario que sean de edad avanzada, para disociar tan crudamente el erotismo y el sentimiento, mientras que en la adolescencia, la unión entre ambos es, ya lo vimos, muy profunda *(DS:* 530).

La disociación entre erotismo y sentimiento no siempre es una cuestión de edad; en todo caso, todavía diferencia a las mujeres de los hombres, como lo prueban las grandes encuestas sobre sexualidad en Francia de 1992 y 2007: en una y otra se observa que sólo una tercera parte de las mujeres disocian sexualidad y sentimientos, mientras que éste fue el caso de las dos terceras partes de los hombres en 1992; aunque en 2007 sólo la mitad de los hombres los disocian, la diferencia con las mujeres sigue siendo importante; sobre todo, el acercamiento de los porcentajes es un resultado del cambio en los hombres, y no en las mujeres (Spira y Bajos: 1993; Bajos y Bozon: 2008).

Cuatro décadas antes que Tabet, Beauvoir afirma en varias ocasiones que la sexualidad femenina es un servicio prestado a los hombres. Tabet (1987, 2004) desarrollará más sistemáticamente el contenido de esos servicios, que no reserva a la mujer casada: servicio sexual, reproductivo, de apoyo doméstico y psicológico, razón por la cual, según ella, la sexualidad femenina no se intercambia jamás pura y simplemente por la sexualidad masculina: los hombres pagan siempre los servicios sexuales, sea en el contexto del matrimonio o en el de la prostitución. No obstante, la existencia de la prostitución masculina permite cuestionar esta afirmación ya que en la prostitución masculina homosexual los hombres pagan, pero por el solo placer, y el placer es recíproco (Gil, 2001). Ahora bien, lo que nos enseñan las prostitutas tradicionales es que, a pesar de un código de deontología que les prohíbe tener orgasmos en el trabajo —en razón de la pérdida de vigilancia que éstos generan— hay ocasiones en que los tienen. Y Grisélidis Réal[25] no se privó de hacerlo saber varias veces en su obra. Pero es verdad que, en 1949, alcanzar un orgasmo, sobre todo para las mujeres, no era todavía el *must* en el que se convirtió después de los estudios de Kinsey (1948, 1953) y más generalmente, en la era de la "liberación sexual".

Conclusiones

Así, la mirada que posa Beauvoir sobre la prostitución no está desprovista de ambigüedades e incluso, por momentos, de contradicciones. Pero, ¿podía ser de otra forma, teniendo en cuenta el medio del que venía, las fuentes de las que pudo disponer, el estado real de miseria en el que se encontraba una gran parte de las mujeres de la baja prostitución, y quizá también, la estigmatización que sentía pesar sobre ella debido a su vida "demasiado" libre? Como bien demostró Pheterson: "La amenaza del estigma de puta funciona como un fuete que mantiene a la humanidad hembra en un estado de pura subordinación. Mientras dure la quemadura de ese fuete, la liberación de las mujeres será un fracaso" (2001: 129).

Beauvoir ve en la prostitución un oficio pero no un verdadero trabajo; una forma de esclavismo pero también un medio como cualquier otro de ganarse la vida; ahora bien, lo que caracteriza a los esclavos, es que ellos no se ganan la vida. Entre las contradicciones señalaré la siguiente: por un lado, ella dice que "el dinero tiene un rol purificador: logra abolir la lucha de sexos" *(DS:* 392), por lo que se comprende que "hacer pagar a un hombre, es convertirlo en instrumento" *(DS:* 391) y, por consecuencia, en objeto, tal como la (baja) prostituta es transformada en simple objeto erótico. Pero al mismo tiempo, cuando se trata de mujeres que se pagan un amante, ella dice "pagándole a un hombre, hacen de él un instrumento" *(DS:* 530). Entonces, ¿por qué la hetaira no sería un instrumento? Y si hacer pagar a un hombre, o pagarle a un hombre es equivalente, ¿dónde está el rol purificador del dinero? Sin duda se debe pensar que el término instrumento no tiene el mismo sentido en los dos casos. En el primero es un instrumento financiero, en el segundo, un objeto erótico. Pero tanto en uno como en otro, se puede preguntar dónde se sitúa la abolición de la lucha de sexos. Pienso que la expresión de gratuidad, utilizada por Philippe Caubère, rinde mejor cuenta de la situación en la baja prostitución (y en el pago del servicio*)* que lo que se logra con las referencias a la cosificación del otro.

Por otra parte, reconociendo siempre que no hay razón para que una mujer no escoja la prostitución como medio para ganarse la vida, Beauvoir estima que el patriarcado es lo que la convierte en esclavitud y que, si es una esclavitud, es necesario que la prostitución desaparezca.[26] Pero, escribe:

> No es evidentemente con medidas negativas e hipócritas como se puede modificar la situación. Para que la prostitución desaparezca, serían necesarias dos condiciones: que se les asegurara un trabajo decente a todas las mujeres [lo que deja entender que para ella la prostitución es un trabajo indecente]; y que las costumbres no opongan ningún obstáculo a la libertad del amor. Sólo suprimiendo las necesidades a las que responde, se suprimirá la prostitución *(DS:* 389, nota 1).

Pero he ahí, sin duda, un deseo piadoso. Tanto más si la prostitución responde a deseos frustrados, la frustración no está cerca de desaparecer. Nada es más creativo que el deseo que encuentra otras razones para existir tan pronto ha sido satisfecho. Yo diría: ¡Gracias a Dios! ¡Una sociedad sin deseos sería una sociedad muerta!

Me parece que si cada prostituta pudiera, gracias a un estatuto correcto y al reconocimiento social,[27] ser una hetaira, entonces, libres de su cuerpo, independientes financieramente, amigas de sus clientes, creativas en su manera de ayudar a los hombres (y también a las mujeres, ya que la homosexualidad femenina existe igualmente en la prostitución), las trabajadoras del sexo responderían todas a las exigencias de Beauvoir en materia de emancipación de las mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

Bajos, Nathalie y Michel Bozon (eds.) (2008), *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé,* París, La Découverte.

Beauvoir, Simone de (1949), *Le deuxième sexe, I et II*, París, Gallimard.

_____ (1990), *Lettres à Sartre, I: 1930-1939 ; II: 1940-1963*, París, Gallimard.

Bonmariage, Sylvain (1951), *Gagneuses! Chronique de l'amour vénal à Paris,* París, Editions de la Clé d'Or.

Deschamps, Catherine (2003), "Clandestinité et partage de territoire. La prostitution de rue à Paris", *Gradhiva,* núm. 33, pp. 103-109.

França, Marina (2008), "Fabrications d'affects et sexualités dans les chambres de la zone bohème de Belo Horizonte", Colloque de l'Institut d'Ethnologie de Neuchâtel, 24-25 de enero.

_____ (2006), "La basse prostitution dans la zone Bohème de Belo Horizonte : histoires de femmes, histoires de putes", en *Mémoire de Master II*, París, EHEDS.

Gil, Françoise (2005), "Sexualité et prostitution", en Marie-Élisabeth Handman y Janine Mossuz-Lavau (eds.), *La prostitution à Paris*, París, La Martinière, pp. 345-376.

_____ (2001), *Les jeunes hommes à pratiques bisexuelles, identité et prévention du sida,* Rapport final à la Direction Générale de la Santé, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, París.

Handman, Marie-Élisabeth (2004), "La prostitution est-elle une soumission", *Sciences humaines,* agosto-septiembre, pp. 52-55.

_____ (2009), "Le retour de l'ordre moral? Éducation et sexualité", en Laurent Ott *et al., Éduquer dans un monde en mutation*, París, Éditions TPMA

(mimeo).
Hennette-Vauchez, Stéphanie y Marcela Iacub (2006), "La propriété de son corps et la prostitution", Francia, *Le Monde*, 3 de octubre.
Kinsey, Alfred, W. B. Pomeroy, C. E. Martin y P. H. Gebhard (1953), *Sexual Behavior in the Human Female,* Filadelfia-Londres, Sawnders.
Kinsey, Alfred, W. B. Pomeroy y C. E. Martin (1948), *Sexual Behavior in the Human Male,* Filadefia, Sawnders.
Louis, Marie-Victoire (2005), "Prostituées et hétaïres. Pour une analyse critique du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir", URL: http://Sysiphe.org, última consulta, 13 de diciembre.
Mathieu, Lilian (2003), "Prostituées et féministes en 1975 et 2002: l'impossible reconduction d'une Alliance", *Travail, genre et société,* núm. 10/2*,* pp. 31-48.
Moujoud, Nasima (2003), *Partirseules. Heurs et malheurs des Marocaines en France*, Gradhiva, 33, pp. 93-102.
_____ (2007), *Migrantes seules et sans droits, au Maroc et en France. Dominations imbriquées et résistances individuelles*, tesis de doctorado, París, EHEDS.
Moujoud, Nasima y Dolorès Pourette (2005), "'Traite' de femmes migrantes, domesticité et prostitution. À propos de migrations interne et externe", *Cahiers d'Études Africaines,* núm. 179-180, pp. 1093-1121.
Partenza, Gabrielle y Lucile Richardot (2003), *Putes d'appellation contrôlée*, París, Max Milo.
Pheterson, Gail (2001), *Le prisme de la prostitution*, trad. Nicole-Claude Mathieu, París, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.
Réal, Grisélidis (2006a), *La passe imaginaire*, París, Verticales (1a. ed: París, Manya, 1992).
_____ (2006b), *Les sphinx*, París, Verticales.
_____ (2005a), *Le noir est une couleur*, París, Verticales.
_____ (2005b), *Carnet de bal d'une courtisane*, París, Verticales.
Sil, Sailendra (2003), "'Inde-Sida-société': le Kamasutra au secours des travailleurs du sexe pour lutter contre le sida", Francia, Agence France-PreDSe, 12 de agosto, URL: www.aegis.com/news/afp/2003/AF030850_FR.html, última consulta*,* 12 de febrero de 2009.
Spira, Alfred, Nathalie Bajos y el grupo ACSF (1993), *Les comportements sexuels en France*, París, La Documentation française.
Tabet, Paola (2004), *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, París, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.
_____ (1987), "Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant une compensation", *Les Temps Modernes*, núm. 490, pp. 1-53.

Abreviatura de la obra citada:

NOTAS AL PIE

[1] Este artículo se refiere a la versión francesa, *Le deuxième sexe,* y todas las citas son traducciones de esta versión.

[2] Barrio frecuentado por intelectuales y artistas.

[3] Barrio muy popular de París.

[4] Sólo los burdeles para trabajadores inmigrantes, en los que las trabajadoras eran también inmigrantes, permanecerán abiertos con la bendición, en París, del Hôtel de Ville (la alcaldía de París), que veía en esta medida un medio de no exponer a las prostitutas francesas al esperma de los extranjeros y para recibir impuestos de estos establecimientos especializados. Estos burdeles cerrarán hasta 1979, cinco años después de la votación de la ley de reagrupamiento familiar, cuya lenta aplicación debía colocar a los trabajadores extranjeros a salvo de la necesidad de recurrir a la prostitución.

[5] El fichaje desaparecerá oficialmente en 1960, fecha en que Francia ratificará la Convención de Nueva York de 1949 sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW). El artículo 6 de esta convención estipula que "Cada una de las partes de la presente Convención, acuerda tomar todas las medidas necesarias para derogar o abolir toda ley, todo reglamento y toda práctica administrativa según las cuales, las personas que se dediquen o sean sospechosas de dedicarse a la prostitución deban hacerse inscribir en registros especiales, o conformarse con condiciones excepcionales de vigilancia o de declaración".

[6] Por trascendencia, Beauvoir entiende la capacidad de sobrepasar la propia situación, su condición, eligiéndose libremente en sus actos. La libertad vivida y realizada conscientemente funda la dignidad humana. Pero las mujeres están impedidas para sobrepasarse. Están restringidas a permanecer en la inmanencia (1949, *passim*).

[7] Esta afirmación sin duda alguna concierne primero a la mujer casada, que no trabaja fuera del hogar, pero también a la que trabaja ya que: "No se considera que la mujer que trabaja mantenga la pareja en igualdad con el hombre. (…) son numerosas aquellas para quienes el trabajo 'afuera' no representa en el contexto del matrimonio más que una fatiga suplementaria" *(DS:* 289).

[8] Sucede lo mismo hoy, salvo que las trabajadoras domésticas ya no vienen del campo francés, sino de los países del Sur o del Este. Para una descripción, por ejemplo, del paso de las jóvenes sirvientas *(petites bonnes)* marroquíes a los intercambios económico-sexuales, véase Nasima Moujoud (2003, 2007).

[9] En 1975 las prostitutas de Lyon, pronto seguidas por las de París, se movilizaron contra el hostigamiento policial, las multas excesivas por captación de clientes y el dominio ejercido sobre ellas por los proxenetas del medio: por medio hay que entender

las redes mafiosas que imperaban en esa época.

[10] Desgraciadamente, semejantes escuelas permitirían ofrecer a las personas que desearan prostituirse conocimientos en materia de anatomía, fisiología, psicología y prácticas sexuales que les evitarían las dificultades que con frecuencia tienen que enfrentar las/los debutantes. Por otra parte, en los países del norte de Europa, así como en la Suiza alemana, existe el oficio de asistente sexual, destinado principalmente a permitir que las personas discapacitadas tengan vida sexual. No es el caso de Francia donde, sin embargo, varias asociaciones de discapacitados lo reclaman (Handman, 2009). Señalemos que una ONG Bengalí puso en funciones en 2003 un programa de aprendizaje destinado a los trabajadores del sexo que se quejaban de perder a los clientes a quienes imponían el preservativo. Este aprendizaje de *safe sex* está basado en el Kamasutra que describe 64 posiciones que permiten obtener gozo sexual sin penetración (Sil, 2003).

[11] Entre paréntesis el original francés en argot (jerga).

[12] Véase, por ejemplo, los trabajos de França (2006, 2008) sobre la baja prostitución en una ciudad de Minas Gerais en Brasil. También Handman (2004).

[13] Larga avenida que consta de contracalles que se extienden desde el Arco del Triunfo hasta el Bois de Boulogne, al oeste de París. Esta avenida está bordeada por inmuebles lujosos y algunas bellas residencias particulares. Las prostitutas trabajan en auto y estacionan en las contracalles; se visten con abrigos de pieles en invierno y con trajes sastres de grandes marcas en verano.

[14] Arteria norte-sur situada en el centro de París y cuya sección norte está ocupada por numerosos hoteles de paso y estudios de prostitutas. Muy escotadas, con faldas muy cortas, cubiertas con un abrigo que entreabren en invierno, encaramadas sobre altos tacones, las mujeres esperan de pie a los clientes cerca de las puertas de los inmuebles.

[15] Calle situada al norte de París en un barrio pobre donde residen muchos inmigrantes. Las prostitutas se visten pobremente, pero se reconocen por su maquillaje, sus tacones altos y sus medias de rejillas.

[16] Acuarelas que ilustran el libro de Bonmariage (1951).

[17] Por “pepinillos”, referimos a la palabra de argot francés *cornichons* que se usa para designar a un tonto, una cabeza hueca.

[18] En argot francés, el término *julot* designa al compañero amoroso y sexual y la palabra *casse-croûte* remite a la pausa breve para comer y al mismo sándwich o bocadillo rápidamente ingerido.

[19] Particularmente bien descrito en Partenza y Richardot (2003).

[20] Según el diccionario *Le Petit Robert*, el término *condé,* certificado desde 1822, significa “Autorización oficiosa de ejercer una actividad ilegal, acordada por la policía, a cambio de servicios”. A partir de 1844, significa comisario de policía y por extensión *flic* —palabra de argot francés utilizada para designar a un policía. El término *condé* se ha mantenido, aun cuando la prostitución en Francia no es una actividad ilegal. Sólo el proxenetismo es ilegal.

[21] Esta solidaridad tuvo muchas dificultades para instalarse entre francesas y extranjeras, cuya afluencia, a fines de los años noventa, era resentida como competencia intolerable por la población de prostitutas tradicionales en proceso de envejecimiento. Sólo algunas asociaciones comunitarias, nacidas de la necesidad de prevenir el SIDA y otras enfermedades sexualmente transmisibles, como Cabiria en Lyon o Grisélidis en Toulouse, lograron contener una animosidad no exenta de xenofobia.

[22] La Ley Sarkozy para la seguridad interior sólo concierne a las prostitutas; amplía las misiones de los prefectos, de la policía y la gendarmería, y particularmente autoriza los controles de identidad e incluso la toma de huellas genéticas en caso de sospecha de infracción, delito o crimen; autoriza el cateo de autos por las mismas razones, lo que permite controles policiales con base en la apariencia y apunta a facilitar la expulsión de extranjeros sin papeles o sin permisos de residencia provisorios; prohíbe las concentraciones a pie de escalera en los barrios de las afueras, así como la mendicidad en las calles o en el transporte público; se ataca a los vagabundos y se toma como pretexto la lucha contra el terrorismo para ampliar el acceso de la policía a diversos ficheros informáticos.

[23] Prostituta ginebrina que se consagra a la lucha por los derechos de las prostitutas en Suiza y en el mundo, en particular en Francia. Grisélidis Réal (1929-2005) era también pintora, poeta y escritora. *Le noir est une couleur* relata su vida de prostituta en un sórdido burdel de Alemania en los años sesenta. A pesar de su acceso a eso que Beauvoir llamaría "la trascendencia", y aunque fue una participante habitual en radio, televisoras y foros universitarios, Grisélidis Réal nunca fue una hetaira. Tuvo, ciertamente, clientes intelectuales o artistas, pero en lo esencial su clientela era constituida por obreros de la frontera franco-suiza y por gente humilde del barrio de Pâquis en Ginebra. Son testimonios de ello *Le Carnet de bal d' une courtisane (2005) y La passe imaginaire (2006).*

[24] Así se expresó Philippe Caubère, en France 2 (canal de televisión) el 14 de febrero de 2007 durante el programa de Stéphane Bern, *L' Arène de France,* consagrado a la siguiente pregunta*: "¿Es necesario castigar a los clientes de la prostitución?"*

[25] Ante la proximidad de su muerte, ella escribe, por ejemplo: "He vivido de todo ¿qué más pedir? Después de los miles de hombres de mi Prostitución, algunos de los cuales me hicieron disfrutar y gozar y otros casi me mataron" (2006: 186).

[26] Lo que no parecen haber aprehendido esas detractoras abolicionistas, que a semejanza de Marie-Victoire Louis, le reprocharon no haber (en ese capítulo) criticado al patriarcado en cuyos fundamentos yace, según ellas, el sistema prostitucional. Cf. Marie-Victoire Louis, "*Prostitutas y hetairas. Para un análisis crítico de El Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*", http://Sysiphe.org, 13 de diciembre del 2005.

[27] Hacia ahí apuntan las actuales movilizaciones de trabajadoras y trabajadores del sexo. El congreso europeo de la prostitución *(Assises européennes de la prostitution)* tuvo lugar el 20 de marzo de 2009, en el teatro del Odeón en París. Es un hecho que, para llegar al reconocimiento social de las prostitutas, sería necesario que cesara la sacralización del sexo femenino. Para este tema, véase Hennette-Vauchez y Iacub (2006).

SEGUNDA PARTE

TIEMPOS Y TEMPORALIDADES

BEAUVOIR Y DUFLO: DOS MILITANTES POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

Evelyne Diebolt

Estas dos mujeres son contemporáneas. Podrían haberse conocido dado que ambas estudiaron filosofía en la Sorbonne. Un gran acontecimiento en la vida de una de ellas es haber escrito *Le deuxième sexe;* para la otra, haberlo leído. Esta lectura reafirmó a Suzette Duflo y a las mujeres protestantes de su generación, reagrupadas en el Movimiento Jeunes Femmes (MJF), en su voluntad de militar por el mejoramiento de la condición de las mujeres (Sohn, 1995). ¿Cómo fue percibida Simone de Beauvoir por estas jóvenes mujeres?

Simone de Beauvoir y Suzette Duflo: dos recorridos educativos de jóvenes francesas del periodo de entreguerras

No podríamos imaginar dos infancias más distintas. La familia de Simone es católica, la de Suzette protestante.[1] El padre de Simone, Georges Bertrand de Beauvoir (1878-1941), en su juventud es un católico ferviente y forma parte de un grupo de jóvenes militantes del patronato de Saint-Germain-des-Prés.[2] En este contexto, participa en un grupo teatral. Después de la Primera Guerra Mundial, el desmoronamiento de los ingresos de los aristócratas, que vivían de sus rentas, los condujo a la pérdida de la fe y a una actitud cínica y desencantada. A la hora de su muerte, Georges Bertrand de Beauvoir se negó incluso a recibir a un sacerdote. El padre de Suzette, Emile Degrémont (1878-1947), nace y vive en el norte de Francia.[3] Industrial en mecánica —tiene una empresa con un centenar de personas—, es masón y militante de las *amicales* laicas.[4] Promueve la enseñanza técnica, que lo hace merecedor de la Legión de Honor en 1938. Es un

notable con influencia en la ciudad de Cateau, donde vive. Cuando decide retirarse de su actividad profesional, reparte la empresa entre sus tres hijos, patrimonio considerable para cada uno.

La madre de Simone, Françoise Brasseur, hija de un banquero de provincia, está profundamente vinculada a un catolicismo muy tradicional.[5] La madre de Suzette, Charlotte Goguel, hija de un pastor, dedica su juventud a labores domésticas, paralelas a sus estudios; profundamente creyente y atenta a los debates de ideas en el protestantismo. Charlotte se adhiere a las reformas propuestas por el protestantismo social. Simone, hija mayor, tiene una hermana, Hélène. Suzette es la más pequeña, tiene dos hermanos mayores: Etienne y Gilbert. En casa de Simone, su madre es practicante y todos los días lleva a sus hijas a misa; en la noche, reza con ellas. Suzette está próxima a sus raíces protestantes ya que sus abuelos maternos, el pastor Goguel y su esposa, viven cerca de ella; su madre la hace pasar por todas las etapas que debe transitar una joven protestante.

Françoise, la madre de Simone, ejerce una vigilancia muy estricta en las actividades y lecturas de sus hijas. De niñas, no pueden hablar con sus compañeras de escuela, hasta que su madre haya visitado oficialmente a sus familias; adolescentes, les clausura con alfileres las páginas de los libros que considera contrarias a la virtud y abre sistemáticamente su correspondencia. Es una educación coercitiva y desconfiada (Grellet y Kruse, 2004). Françoise parece un poco fútil. Aparte de las obligaciones mundanas que escasean, se dedica a la educación de sus hijas.

Charlotte, la madre de Suzette, da a sus hijos una educación estricta, inculcándoles de manera positiva los valores del trabajo y el sentido de las responsabilidades. En la adolescencia los deja libres, confiando en ellos. Desde muy jóvenes, los sensibiliza respecto a los derechos de las mujeres. Junto a su marido, educa de la misma manera a su hija y a sus hijos. No solamente ayuda a su esposo en esta tarea, también le redacta sus intervenciones para la logia masónica y es una gran lectora de autores protestantes. Lee de manera asidua revistas como *Foi et Vie* del protestantismo social, así como *Esprit*[6] (Winock, 1996).

Las niñas Beauvoir pasan toda su escolaridad en un colegio católico privado, [7] el Cours Adeline Désir, que se enfoca en la piedad, la obediencia y la buena conducta de las jóvenes de la alta burguesía, y les ofrece una sólida educación. Beauvoir estudia el bachillerato un año después en una institución con un nivel de estudios muy elevado: el instituto Sainte-Marie de Neuilly (Rocher, 2008). Suzette cursa toda su escolaridad en la enseñanza pública. Obtiene su bachillerato después de dos intentos.

El descubrimiento del mundo obrero

En torno a sus estudios en la Sorbonne, ambas viven la experiencia de una militancia que las pone en contacto con la clase obrera. En 1927, Simone tiene como maestro en el instituto de Neuilly al católico social Robert Garric (Diebolt, 2005). Se apasiona por sus cursos y asiste a los que Garric imparte en las universidades populares. Allí convive con obreros, pero se cansa pronto y deja de frecuentar estas universidades populares. En cuanto a Suzette, en 1931 se involucra con un grupo de estudiantes protestantes que animan grupos de discusión con militantes obreros, anarquistas, comunistas y socialistas. Este movimiento fue iniciado en Ivry, por Arnold Brémond, contratado en una fábrica durante algunos meses en 1925.[8] Suzette está entusiasmada con esta experiencia.

El descubrimiento de la Sorbonne

Simone y Suzette realizan estudios de filosofía en la Sorbonne. La primera será *agrégée* y la segunda no terminará su licenciatura. En la Sorbonne, Simone conoce estudiantes, entre ellas a Simone Weil quien también recibe el diploma de la *agrégation* en 1931;[9] conoce también a Paul Nizan, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, con quienes se une en amistad. Simone salta un año defendiendo su diploma de estudios superiores al mismo tiempo que aprueba la *agrégation*, en 1929, a los 21 años. Sartre, se recibe con el primer lugar y ella con el segundo. Este diploma le abre las puertas de la libertad porque, en adelante, tiene un salario. Aun siendo una excelente maestra, la enseñanza es sólo un sustento para Simone: su verdadera profesión es ser escritora. Participa en la creación y edición de *Les Temps Modernes.* Sartre y Beauvoir tuvieron dificultades para publicar su primer libro. En el caso de Simone, su primera novela, *La invitada*, se publicó hasta 1943.

Suzette, por su parte, comienza una licenciatura en filosofía, vive en el Albergue Internacional para mujeres jóvenes en el boulevard Saint-Michel, del barrio latino de París. Ahí, conoce a Pierre Duflo. Durante un año y sin que sus familias se enteren, Suzette y Pierre reciben a jóvenes desempleados. En 1931, Suzette sigue los cursos de la escuela de superintendentes, que forma asistentes sociales (Diebolt, 2001; Diebolt y Douyere-Demulanaere, 2001). Aprueba los exámenes en la primavera de 1932 y realiza prácticas en el medio obrero. La experiencia la apasiona. Luego dedica una parte de su tiempo a la militancia y es delegada del Comité Nacional de las uniones cristianas de mujeres jóvenes, es decir, un movimiento de la juventud protestante. Por sus vínculos familiares, Suzette está en contacto con intelectuales protestantes de primer plano, en cuyos

hogares la reciben con regularidad. Por ejemplo, frecuenta a su primo Maurice Goguel, profesor en la Sorbonne y en la facultad de teología protestante.

Sus vidas sentimentales

La relación de Simone con Sartre es bien conocida. El primer empleo de Beauvoir como profesora es en Marseille, donde descubre con felicidad la región, mientras Sartre enseña y escribe en Le Havre. Beauvoir obtiene su transferencia a Rouen, para acercarse a él. En 1943 es destituida de la educación nacional, a consecuencia del escándalo provocado por su relación con una estudiante.

Como se mencionó anteriormente, Suzette conoció a Pierre Duflo. Estudiante protestante de derecho, con una familia de origen normando, proviene de la pequeña burguesía de provincia. Durante sus años de militancia se conocen y nace un idilio entre ellos. Se casan en diciembre de 1934. Pierre encuentra trabajo poco antes de su matrimonio. Suzette siempre ha querido trabajar, comparte con su marido la voluntad de un compromiso protestante, pero no encuentran un trabajo conjunto que se corresponda con sus ideales. De hecho, ella trabajará hasta la Segunda Guerra Mundial. Tras la liberación, Pierre se incorpora a la empresa de su suegro, en la que colabora con sus cuñados. Suzette quiere integrarse a la empresa familiar, pero sus padres la disuaden depositándole las rentas de su dote. Suzette se dedica entonces de manera benévola a diversas militancias. Aun cuando su activismo la lleva a tomar el riesgo de persecuciones judiciales (a propósito de la anticoncepción), su marido aprueba sus acciones y la apoya. De 1936 a 1948 Suzette da luz a cuatro hijos.

Sus relaciones con Estados Unidos

Después de la guerra, el existencialismo está de moda en Estados Unidos. En 1947, Beauvoir es invitada a dar una serie de conferencias (Sallenave, 2008) y, de sus varias estadías ahí, publica en 1948 *América al día*. En 1947 y 1950 su vida se articula entre Francia y este país. Se cruza en su camino la médica ginecóloga Marie-Andrée Lagroua Weill-Hallé, con quien acude a informarse sobre el *birth control*. Conoce también a un joven estadounidense con quien tiene una relación amorosa, Nelson Algren. Buscando un nuevo argumento para una novela, abandona provisionalmente la idea de escribir su autobiografía para interesarse en la situación de las mujeres en general. Lee todo lo relacionado con este tema, tanto en las bibliotecas parisinas como en las de Estados Unidos, donde descubre los trabajos de la antropóloga Margaret Mead, así como los escritos de las

primeras feministas estadounidenses, por ejemplo el libro de Betty Friedan *The Feminine Mystic*. Además, cuando está en París, Nelson le hace llegar muchos libros desde Estados Unidos.

En este contexto escribe *El segundo sexo* y se interroga acerca de las condiciones de la independencia: aboga porque la mujer pueda vivir de su propio trabajo, si bien para ella sólo en el mundo socialista podrá la mujer acceder a su libertad. El libro se cierra con un himno a la relación auténtica entre los sexos, que será posible cuando la opresión de la mujer haya sido abolida. Simone recibe muchas cartas de lectoras que le manifiestan su gratitud: "No tanto por haberles devuelto su dignidad, en tanto que mujeres, sino en tanto que seres humanos" (Galster, 2007: 179).

En esos mismos años, Suzette desarrolla vínculos entre su ambiente femenino y algunas mujeres protestantes estadounidenses. Gracias a los donativos de presbiterianos de Estados Unidos, personas del entorno de Suzette viajan a ese país para informarse de la condición femenina. Mediante encuentros y visitas, esas mujeres aprehenden la vida cotidiana de las mujeres norteamericanas y les sensibiliza el control de la natalidad. Las estadounidenses las incitan a crear grupos de "palabras de mujeres". De esta manera favorecen el nacimiento del Movimiento Jeunes Femmes (Loupiac, 1984: 55-61; Chaperon, 2000a: 153-184).

La militancia de Suzette es confirmada por su lectura de *El segundo sexo* (Galster, 2004). ¿Cómo nos convertimos en mujeres?, es una pregunta recurrente entre las compañeras de Suzette. En 1944, en Saint-Cloud, grupos de jóvenes matrimonios se reúnen alrededor de Pierre y Suzette para responder juntos a los cuestionamientos que les plantean sus vidas y para compartir sus experiencias. En un segundo tiempo, alrededor de Suzette Duflo, Francine Dumas, Jeanne Lebrun, Sylvaine Moussat y Christiane Rigal, se constituye un movimiento exclusivamente femenino, el Movimiento Jeunes Femmes (Diebolt: 2008).[10] Las presbiterianas de Estados Unidos financian los desplazamientos de las responsables nacionales francesas para impulsar la formación de grupos. En el primer y único número de *Vis à Vis,* suplemento de *Au service du maître,* publicado por el movimiento a fines de 1947, la mitad está consagrada a Estados Unidos: "USA, ¿La mujer estadounidense? ¡Es ella la que hace que todo funcione!"

Las mujeres de estos grupos organizan dos congresos: en 1946 en Marly-le Roy y en 1949 en el albergue de la Roche-Dieu en Bièvres. Invitan a Charlotte Von Kirschbaum,[11] teóloga y colaboradora del teólogo alemán Karl Barth, conocido por su valiente lucha contra el nazismo. Von Kirschbaum pronuncia una conferencia en la que intenta interrogar a la Biblia una vez más, con el fin de definir los lugares respectivos de la mujer y del hombre. Al no expresar una posición tajante respecto a la igualdad de los sexos, produjo una sensación de malestar en el auditorio (Kirschbaum, 1950).

El Movimiento Jeunes Femmes está abierto a mujeres de todas las confesiones, creyentes o no. De 1946 a 1957, Suzette se convierte en la pieza clave de Jeunes Femmes. Sabe hacer trabajar juntas a colaboradoras entusiastas y eficientes. A la cabeza del Movimiento, organiza un funcionamiento democrático. El equipo nacional asegura una dirección efectiva, siempre colegiada. Logra fusionar este agregado de grupos en movimiento piramidal que hace subir las iniciativas y las informaciones del grupo local hacia la cima. Jeunes Femmes toma fuerza y amplitud y se desvincula de la Iglesia reformada de Francia, de la cual permanece como interlocutor privilegiado. En 1957, el movimiento se declara asociación según la ley de 1901.[12]

De diciembre de 1949 a finales de 1951 circula entre los miembros un boletín mensual fotocopiado. En el segundo número aparece un largo artículo de lectura crítica a una reseña de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (Richard-Molard, 1950: 2-5). El rechazo a la maternidad es criticado vivamente. A partir de 1952, el movimiento se provee de una revista impresa: *Jeunes Femmes*, que se destina a un público femenino sin ofrecer novelas por entregas, buzones sentimentales, consejos de cocina o de costura, ni publicidad. Los dos filósofos franceses protestantes más importantes de la época, Jacques Ellul y Paul Ricoeur, aportan sus contribuciones durante los congresos y en la revista. Sus esposas son militantes del Movimiento Jeunes Femmes. Los lazos con las mujeres estadounidenses que las alentaron y apoyaron se mantienen, y se dan intercambios intelectuales:[13] el *Boletín de la unión de mujeres cristianas de América.* En 1958, Suzette lleva a cabo un periplo de tres meses en Estados Unidos.[14]

El movimiento aborda numerosas cuestiones que atañen a sus contemporáneas: en particular, el compromiso de las mujeres en la vida cívica, el parto sin dolor,[15] la anticoncepción, la reforma de los regímenes matrimoniales, la guerra de Argelia. Aparecen puntos de convergencia con Simone: a propósito de la guerra de Argelia y de la anticoncepción.

La guerra de Argelia

Para Beauvoir y Sartre, el mayor compromiso militante de sus vidas en el contexto del movimiento por la paz (cercano al partido comunista) habrá sido de apoyar la lucha por la independencia de Argelia. Simone critica públicamente a las personas que expresan opiniones matizadas, como ocurre con la interlocutora de *Jeunes Femmes,* la etnóloga especialista en Argelia y resistente, Germaine Tillion.

A su regreso de la conferencia sobre la alianza universal de uniones cristianas de mujeres jóvenes en Beirut, en 1951, Suzette Duflo hizo escala en Argel para

crear el primer grupo Jeunes Femmes de Argelia. A partir de 1956, la revista *Jeunes Femmes* publica testimonios angustiantes y esclarecedores de la dramática vida de las lectoras residentes en Argelia.[16] La revista dedica un número a una primera versión del libro de Germaine Tillion, *L' Algérie en 1957,* donde la autora se deslinda tanto de los partidarios de la Argelia francesa, como del Frente de Liberación Nacional. En todos los grupos del movimiento se debate la cuestión de la independencia de Argelia; su interlocutora es Germaine Tillion (1956 y 1957). [17] La posición a favor de la descolonización de Argelia no es unánime en el Movimiento Jeunes Femmes; sin embargo, el movimiento acompañó a los franceses de Argelia hasta 1962.[18] Después de los acuerdos de Evián, que ponen fin al conflicto argelino, Hélène Courthial y Martine Charlot hacen un análisis con balances contradictorios.[19] A pesar de los esfuerzos de diálogo de Jeunes Femmes, hay militantes que se retiran decepcionadas.

La anticoncepción

En el tema de la anticoncepción, las visiones de Simone y Suzette coinciden. La lucha por el acceso a la anticoncepción representa uno de los compromisos más importantes del movimiento. Es verdad que a partir de 1956 la Iglesia Reformada de Francia aportó su respaldo a la lucha por el acceso a la anticoncepción: "Según la Escritura, los hijos, para los esposos, son un deber y una felicidad. Todo hogar debe desear esta bendición y mostrarse digno, pero eso no significa que la unión física sea pecaminosa fuera de la voluntad de procreación (…) Es por lo que el Consejo Nacional de la Iglesia Reformada admite la legitimidad de un cierto control de la natalidad". Y el Consejo concluye con dignidad: "Habría en una actitud tal, más facilidad que valentía, más de hipocresía que de verdad, más de ceguera que de clarividencia".[20] El 8 de marzo de 1956 nace la asociación "La maternidad feliz" (Friedmann, 2006). Desde 1952, Suzette entra en contacto con la doctora Marie-Andrée Lagroua Weill-Hallé. La ginecóloga apoyará la creación de la asociación, que se convertirá en el Movimiento Francés de Planificación Familiar (MFPF) donde 23 mujeres participan en el Consejo de Administración.

El Movimiento Jeunes Femmes publica un número doble de su revista, dedicado al control natal, en 1961.[21] Pudieron haber sido llevadas a juicio, en razón de la ley de 1920 que prohibía la difusión de información acerca de la anticoncepción.[22] Es en Grenoble donde se abre el primer Centro de Planificación Familiar en 1961: 23 médicos se declaran dispuestos a expedir recetas dando acceso a la anticoncepción. En París, un centro de planificación familiar se inaugura también en 1961. En Dijon, en 1964, tiene lugar el primer congreso del Movimiento Francés de Planificación Familiar (MFPF). Entre 1961 y

1967, las adhesiones progresan de 6000 a 95000. Como no se podían sacar adelante las militancias del *Planning* y del movimiento, un tercio de los efectivos lo dejan para militar exclusivamente en el *Planning*. Simone de Beauvoir y Suzette Duflo se encuentran al lado de numerosas personalidades femeninas, codo a codo, en el comité de honor del *Planning* en 1965.

Igualdad de salarios para hombres y mujeres

En 1966, la huelga de obreras de Herstal en Bélgica, que reivindica la igualdad de salarios con los hombres (Diebolt y Zylberberg, 2004 y 2005) conforme al artículo 119 del Tratado de Roma, moviliza a las militantes del Movimiento Jeunes Femmes. Estas últimas las apoyan dando a conocer sus acciones y entregándoles una colecta de 12300 francos. En 1967, Simone firma un desplegado lanzado en *Le Peuple* por la igualdad salarial entre hombres y mujeres (Chaperon, 2000b: 33).

Reseñas de los libros de Simone

La línea editorial de *Jeunes Femmes* privilegia los libros escritos por mujeres francesas —Françoise d'Eaubonne (1974)—, mujeres extranjeras —Alba de Cespédès (1954, 1957, 1959)—, y las traducciones de libros de feministas anglosajonas —Kate Millet (1972), Doris Lessing (1976, 1980) y Betty Friedan (1964).

Más allá de las convergencias militantes con Suzette, cada vez que Simone publica un nuevo libro, la obra es objeto de una reseña analítica en la revista *Jeunes Femmes: El segundo sexo* (Richard-Mollard, 1950: 3-4)*, Los mandarines* (Grière*,* 1955: 22), *Memorias de una joven formal* (Dumas, 1959: 23-31)*, Una muerte muy dulce* (Sers, 1966: 58-60), *Las bellas imágenes* (Dumas, 1967: 71-73)*, La mujer rota* (Dupont, 1967: 87-89) y *La vejez* (Dupont, 1970: 72-74). Así, siete libros de Beauvoir, a quien Dumas (1967: 71) llama agradablemente "La diácona de Saint-Germain-des-Prés", son presentados en un periodo de 20 años, de 1950 a 1970. Es sin duda, la autora —francesa o extranjera— a quien se ha publicado el mayor número de reseñas, lo que hace de Beauvoir la escritora más apreciada por *Jeunes Femmes*. En la revista se crean una imagen de no conformistas: "No hay novelas más controvertidas que los dos últimos libros de Simone de Beauvoir: *Las bellas imágenes* y *La mujer rota*. Algunas personas opinan que la gran escritora de *Los mandarines* y de *Memorias de una joven formal* se apagó después de *Final de cuentas*; otras [y yo entre ellas] (…) fueron

desconcertadas por el cambio de tono y de escenarios en Beauvoir" (Dupont, 1967: 88). La misma Rolande Dupont aprecia sus dos últimas obras.

Notemos que en 1967 la prensa se muestra aún muy crítica respecto a la escritora. Las convulsiones posteriores a 1968 liberan las palabras de los medios y de los periodistas, y quienes eran favorables a Simone finalmente se hicieron escuchar. La mirada que sus contemporáneos dirigían a la escritora evolucionó muy lentamente. En 1970, la publicación de *La vejez* es bienvenida por toda la prensa (Dupont, 1970).

¿Qué es lo que las *jeunes femmes* encuentran tan reconfortante, tan enriquecedor, tan atractivo en la lectura de Beauvoir? A una mujer de su época, confrontada con la misma sociedad, como ellas, la de la Francia de los años 1950-1960. Las lectoras de *Jeunes Femmes* descubren que esta escritora se les parece mucho. "El público (…) tuvo la ocasión, gracias a sus memorias, de conocer a la autora personalmente, fraternalmente, y ha descubierto en ella a (…) una-mujer-como-las-otras", escribe Dumas (1959: 23). "Descubrimos una Simone de Beauvoir, extrañamente humana"; "Amé la lucidez reflexiva de esta breve narración, esta negativa a disimular algún sentimiento ante ella misma, algún pensamiento, esta voluntad de ser honesta y sincera", añade Sers (1966: 59). El mundo visto a través de los ojos de Simone adquiere relevancia: "La autora no quiere concluir nada, pero es su mérito obligarnos, una vez más, a abrir los ojos: en cuanto se rompe, ante el fracaso, la frágil construcción de nuestros sueños y nuestras mentiras, el absurdo de la vida estalla y nunca es completamente abolido por el sentido —tan fuerte como sea— que también ahí descubrimos" (Dupont, 1967: 90). El congreso organizado por el Movimiento Jeunes Femmes en 1968 tiene como tema: "Sentido y absurdo de la vida".

Simone explora la condición femenina: "Es un testimonio auténtico de nuestra época" (Grière, 1955: 22). Es un "gran análisis de las costumbres y la psicología contemporáneas (y en particular de la psicología femenina) lo que la gran filósofa persigue —para nuestro más grande enriquecimiento— a través sus novelas" (Dupont, 1967: 88).

Simone denuncia lo que también perturba a las adherentes del Movimiento Jeunes Femmes: "Un medio del que ella deplora la existencia: el de una burguesía consumidora, artificial, nutrida de *slogans* y de individualismo, en el que las ideas y el sufrimiento del mundo no tienen su lugar, donde el amor es convención, donde la felicidad o la desgracia están hechos de intrigas, a veces sórdidas, de mini–desesperanzas pronto rellenadas" (Dumas, 1967: 71). Las *jeunes femmes* saben reconocer que "la vida de Simone de Beauvoir es la historia de un *éxito,* la transformación progresiva de un niño condicionado por todas partes en un adulto libre" (Dumas, 1959: 23).

Simone aborda las grandes preguntas en el centro mismo de la condición humana. Como mujeres creyentes, las *jeunes femmes* se niegan a vivir en un

mundo de duplicidad y aprecian la lucidez de Simone. “Ese libro, donde cada línea es una experiencia, es más que una experiencia, es una exhortación muy acuciosa a vivir auténticamente, a construir su existencia con valentía, y a construir un mundo más libre y más humano” (Dumas, 1959: 31). Esto es de nuevo cierto cuando hace de Laurence el personaje central de uno de sus libros. Cito a Dumas:

> Joven mujer, entre treinta y cuarenta años, esposa de Jean Charles, madre de dos niñitas, diseñadora de publicidad, bonita, mundana, incapaz de terminar un “verdadero” libro (…). Ella buscaba limpiar su medio de sus falsas pretensiones, vaciarlo de sus estereotipos, rechazar sus soluciones demasiado fáciles (…). Ella protege al ciclista que desemboca por la izquierda, y le sacrifica su auto sin dudar (…). Laurence no es una revolucionaria. Acepta a su marido vulgar, a su amante insípido, la vida de su medio. No construye nada sólido, pero bruscamente su universo acolchado estalla, sus silencios se convierten en gritos (…). La adaptación perpetua es un hipócrita compromiso, la decisión de envejecer juntos cuando ya no se aman no tiene nada de poético ni de conmovedor” (Dumas, 1967: 72).

“Monólogo”, una de las tres novelas cortas de *La mujer rota* es “un largo e incoherente discurso de una mujer encerrada en su soledad, que busca escaparse de la trampa (…) con el espíritu ahumado por el alcohol y los medicamentos que consume, en el absurdo total de una vida que ella ha contribuido a arruinar” (Dupont, 1967: 89). La tercera novela, “La mujer rota”, que da título a la recopilación, cuenta una historia:

> (…) muy banal: una mujer descubre, después de 22 años de matrimonio, ¡que su marido le es infiel! (…) Todo se les escapa: sus hijas tienen ya sus propias vidas, su marido redescubre el entusiasmo y el gusto de vivir en el amor de otra (…) a través de la banalidad de la intriga se juega la dramática búsqueda humana: ¿quién soy? ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Por qué vivir? Esta mujer ordinaria era feliz, porque se había inventado un personaje —la esposa y madre colmada— que ella interpretaba muy bien y le evitaba medirse con su propia existencia (…) ‘¿Cómo vivir no creyendo en nada, ni en sí misma?’ (Dupont, 1967: 89).

Pero lo anterior no impide la crítica acerca de los límites de sus concepciones de las relaciones humanas, en particular de la pareja: “Por otro lado, Simone de Beauvoir, que detalla las preguntas que nos plantea la vida, parece pasar de lado ante la realidad de la pareja: ninguno de los hombres o mujeres de su libro participa de una verdadera pareja, viviendo día tras día su magnífica unidad” (Grière, 1955: 22).

La solidez de las relaciones de pareja se pone a prueba cuando hay que

afrontar las pruebas de la vida, particularmente la vejez. La novela corta "La edad de la discreción", de la compilación *La mujer rota*, pone en escena una pareja de intelectuales de izquierda —André y su esposa escritora— "confrontados con un problema que no les había todavía tocado: la vejez y, con ella, la revelación brutal y dolorosa del tiempo que disminuye, de que los errores serán cada vez menos reparables, las separaciones cada vez más radicales, la vida más y más restringida" (Dupont, 1967: 88). Esta escritora le dice a su marido: "No veo lo que perdemos al envejecer"; "Después del fracaso de su último libro, constata que su cuerpo la abandonó, y que ya no es capaz de escribir" (Dupont, 1967: 88). Es el drama de la finitud de la vida lo que se describe en este relato. Como eco resuena en nuestros oídos el brutal: "He sido engañada", de *La force des choses*, "el grito dramático del hombre sediento de plenitud, de felicidad, de proyectos generosos, que termina chocando con la pequeñez de su destino, con la finitud de su ser" (Dupont, 1967: 89).

Simone consagra un largo ensayo muy bien documentado a la vejez, estudiada "como fenómeno objetivo en relación con la ciencia, la historia de la sociedad; estamos ya convencidos, con la autora, de que el hecho cultural en la vejez destaca por mucho sobre el hecho natural" (Dupont, 1970: 73). Conduce a sus lectoras a obtener una lección: "¿No existiría un arte de envejecer?"; "Es necesario —nos dice ella— conservar, a pesar de las desilusiones inevitables, la curiosidad, la pasión y los proyectos propios" *(ibid.)*. Afirma que la vejez no es la edad de las renuncias y de la serenidad, sino que es necesario habitarla con proyectos. "Y ese bello grito que la autora lanza para concluir este libro generoso reencuentra la esperanza y el compromiso de todos ellos y todas ellas que creen que el mundo puede, desde ahora, si trabajamos verdaderamente, convertirse en un lugar mejor para sus hermanos y para los hombres", escribe Dupont (1970: 74).

Una muerte muy dulce narra los hechos alrededor de la muerte de la madre de Simone. La autora re-traza "todas las contradicciones, todas las violencias, todas las incertidumbres del hombre ante la muerte"; "confiesa muy simplemente y dice todas las impotencias, todas las angustias que uno padece ante un ser que muere"; la autora indica que "frente a la muerte se revela una vida y con demasiada frecuencia se descubre lo que hubiera podido ser, o no ser" (Sers, 1966: 58-60). "Antes de poder afirmar verdaderamente, con San Pablo, que 'en la esperanza es donde somos salvados', es necesario osar ir, por uno mismo y con los otros, hasta el lugar de esta 'violencia indebida' que nos revela, dulce pero despiadadamente, *Una muerte muy dulce"* (Sers, 1966: 60).

Simone se enfrenta muy joven a la pregunta por la existencia de Dios: "Existe una pregunta ardiente: *aquella de Dios,* que Simone de Beauvoir rechazó muy conscientemente, y que es una suerte de desafío saludable planteada a todo cristiano" (Dumas, 1959: 23). "Simone de Beauvoir busca ver, conscientemente, a

Dios como la Verdad del Mundo, jamás como aquel que 'tendría algo que decirle' *a ella,* o alguien que hubiera vertido 'tal gota de sangre por ella'", añade Dumas (1959: 29). Su respuesta no satisface a las *jeunes femmes,* que en su mayoría son creyentes. "Eso no minimiza en nada su búsqueda, pero su conclusión negativa no es sino una prueba suplementaria de que el hombre 'natural' no es '*capaz de Dios*' " (Dumas, 1959: 31). Éste es el principal punto de divergencia con Simone. Pero tampoco aprueban su camino al lado de militantes comunistas. Grière apunta:

> Las conclusiones de la autora son ciertamente cuestionables: en el plano político, negar la posibilidad de una izquierda independiente del Partido Comunista y sin embargo eficaz, les parecerá a muchos —y a justo título— como una simplificación arbitraria [aun si ellas le reconocen la autenticidad de su compromiso]. Y todos aquellos que estuvieron o vivieron entre los resistentes, cuyas acciones no fueron un simple reflejo patriótico, sino también, una toma de posición espiritual y política, no pueden más que sentirse sacudidos por la autenticidad de las esperanzas, reacciones y desilusiones de los personajes de ese libro tan vivo (…). De todas maneras, además de un material novelesco entrañable, los problemas que aquí se abordan (problemas de la responsabilidad del escritor moderno, de la invasión de la política, del valor individual de la vida) son muy actuales y no pueden de ninguna manera dejar indiferente (Grière, 1955: 22).

Aunque las autoras de estas reseñas sean esposas, madres y creyentes —todo lo que Simone de Beauvoir no es— ella les aporta mucho. Tomemos el ejemplo de la militante Francine Dumas, resistente durante la Segunda Guerra Mundial, nacida en una familia atea, quien se convirtió al protestantismo y se casó con un pastor, André Dumas. Asistente social, periodista en la revista *Esprit*, escritora, militante del partido socialista, madre de dos hijos, es una lectora atenta y benévola de Simone, a pesar de todas sus divergencias.

En el ámbito religioso, Simone —quien se aleja muy pronto de la fe de su infancia—, jamás tuvo la intención de propagar el cristianismo, mientras Suzette, en quien la fe floreció a lo largo de su vida, acepta las responsabilidades que le confía la Iglesia Reformada de Francia: pertenecer a las instancias directivas de sínodos para hacer evolucionar el rol de las mujeres en el mundo protestante. Suzette se convierte en miembro del consejo de la Federación Protestante de Francia; después, en 1963, es elegida miembro de la directiva central. En 1965, en el LVIII Sínodo Nacional, que se lleva a cabo en Nantes del 30 abril al 3 de mayo, Suzette recomienda con éxito que las mujeres puedan ser pastoras.[23]

> El Sínodo Nacional decide acoger y ordenar a las mujeres como a los hombres, a todos los ministerios, incluido el ministerio pastoral de tiempo completo con

> todas sus atribuciones. No pretende ligar el ministerio pastoral femenino a la soltería o a la viudez. Pero en caso de matrimonio durante el ministerio, la situación de la mujer pastora precisará siempre de una reconsideración del ejercicio y de las formas de su ministerio, por la comisión del ministerio pastoral. [24]

De 1968 a 1977, Suzette, única mujer integrante de la comisión de ministerios de la Iglesia Reformada de Francia, comisión que evalúa y nombra a los jóvenes pastores, da su opinión sobre la validez espiritual y humana de las vocaciones. Esto es una profunda conmoción en la relación de las mujeres con el sacerdocio. Mientras los católicos franceses esperaban una flexibilización de posiciones de la Iglesia católica durante el Concilio Vaticano II, los protestantes, gracias a ese factor de cambio que son las mujeres, viven una suerte de despertar. Dumas escribe en relación con Suzette: "Pocas mujeres en este siglo han tenido responsabilidades tan importantes en el seno del protestantismo francés".

Conclusiones

No puede una sino sentirse impresionada por la complementariedad de Simone y de Suzette: la intelectual expresa con exactitud los objetivos por alcanzar, usando su notoriedad para hacerse escuchar por todos. Suzette, reuniendo y organizando la acción de mujeres motivadas, contribuye a crear movilizaciones para hacer evolucionar la situación de las mujeres (Diebolt, 2004); por ejemplo, modificaciones al código civil o la liberación de la anticoncepción. El Movimiento Jeunes Femmes de Suzette Duflo no duda en apoyar las manifestaciones de las mujeres, como en Bélgica, mientras Simone de Beauvoir se manifiesta con las fuerzas intelectuales de izquierda (comunistas) y no durante manifestaciones de mujeres. Beauvoir se compromete escribiendo mientras el Movimiento Jeunes Femmes está más cercano a la vida cotidiana de las mujeres obreras o burguesas: estar más cerca de la vida cotidiana de las personas puede impulsar las mini-revoluciones. Es lo que hizo Jeunes Femmes participando en la condición de vida de las mujeres francesas. Son las militantes de Jeunes Femmes quienes lograron el nacimiento de la planificación familiar (acceso a la contracepción y al aborto), pero también aseguraron en la enseñanza secundaria (jóvenes de 14 a 20 años) cursos de educación sexual. Jeunes Femmes privilegió la militancia de campo cercana a las mujeres y a las preguntas que ellas se hacen. Simone de Beauvoir era una intelectual, desde luego comprometida, pero no estuvo cerca de la vida cotidiana de las mujeres, salvo en algunas acciones mediáticas o mediatizadas por los periodistas. Es muy importante que las personas oprimidas se expresen, en particular las mujeres.

Organizar conmemoraciones alrededor del aniversario del nacimiento de Simone de Beauvoir es ocasión asimismo para sacar a luz a otras importantes contemporáneas suyas: Edith Thomas,[25] Marguerite Thibert,[26] Dominique Aury,[27] Colette Audry (1906-1990),[28] Suzette Duflo… a quienes la celebridad de Simone de Beauvoir les ha hecho sombra hasta ahora.

BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone de (1997), *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique*. 1947-1964, París, Gallimard.

_____ (1963), *La force des choses*, París, Gallimard

_____ (1948), *L'Amérique au jour le jour*, París, Gallimard.

Caspard, Pierre, Luc Jean-Noël y Rogers Rebecca (coords.) (2007), "Hommage a Françoise Mayeur, *Histoire de l'éducation*, núm. 115-116, septiembre.

Chaperon, Sylvie (2000a), "Le Mouvement Jeunes Femmes (1946-1970): de L'Évangile au féminisme", *Bulletin de la société et de l'histoire du protestantisme français,* 146e, enero-febrero-marzo, pp.153-184.

_____ (2000b), *Les années Beauvoir*, París, Fayard.

Cholvy, Gérard (coord.) (2002), *La Religion et les femmes,* Montpellier, Université Paul-Valéry.

David, Angie (2006), *Dominique Aury*, París, Léo Scheer.

D'Eaubonne, Françoise (1974), *Le Féminisme ou la mort*, París, Pierre Horay.

De Cespédès, Alba (1959), *Avant et après*, París, Seuil.

_____ (1957), *Elles*, París, Seuil.

_____ (1954), *Le cahier interdit*, París, Seuil.

De Faucigny-Lucinge, Louis (1990), *Un gentilhomme cosmopolite*, París, Perrin.

Diebolt, Evelyne (2008), "Suzette Duflo", en *Les Femmes, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, tomo XI, París, Editions Beauchesne.

_____ (2005), "Santé, médecine et action sociale", en Duriez Bruno *et al.* (coords.), *Les Catholiques dans la République, 1905-2005,* París, Editions de l'Atelier, pp. 131-142.

_____ (2004), *Femmes de conviction, femmes d´action. Les femmes aux postes de décision du secteur associatif (1983-2004),* París, Femmes et Associations.

_____ (2001), *Les femmes dans l'action sanitaire, sociale, et culturelle, 1901-2001. Les associations face aux institutions*. Prefacios de Michelle Perrot y d'Emile Poulat, París, Femmes et Associations.

_____ (2000), "Les femmes catholiques: Entre Église et société", en Kay Chadwick (ed.), *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, Londres, Liverpool University Press, pp. 219-243.

Diebolt, Evelyne y Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard (2004 y 2005), "Associations et syndicalisme", en Anne-Marie Sohn y la Asociación Mnémosyne (coords.), *Histoire des femmes. Historiens et géographe*s, pp. 143-150.

Diebolt, Evelyne y Christiane Douyere-Demulanaere (coords.) (2001), *Un siècle de vie associative: quelles opportunités pour les femmes*?, París, Editions Femmes et Associations.

Dubesset, Mathilde (2001), *Des femmes en mouvement, catholiques et protestantes dans la France au XXe siècle,* Grenoble, Centre Théologique de Meylan.

Dumas, Francine (1993), "Suzette Duflo", en *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine,* tomo V: Les Protestants, París, Editions Beauchesne.

Friedan, Betty, *La femme mystifiée,* 2 v., París, Gonthier.

Friedmann, Isabelle (coord.) (2006), *Liberté, Sexualités, Féminisme, cinquante ans de combats du planning pour le droit des femmes,* París, La découverte.

Galster Ingrid (coord.) (2007), *Beauvoir dans tous ses états*, París, Tallandier.

_____ (2004), *Simone de Beauvoir, Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, París, Champion.

Grange, Cyril (1996), *Les Gens du Bottin mondain, 1903-1987, y être c´est en être,* París, Fayard.

Grellet, Isabelle y Caroline Kruse (2004), *Des jeunes filles exemplaires: Dolto, Beauvoir et Zaza*, París, Hachette Littératures.

Kaufmann, Dorothy (2007), *Edith Thomas, passionnément résistante*, París, Editions Autrement.

Lautman, Françoise (coord.) (1998), *Ni Eve, ni Marie. Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Ginebra, Labor et Fides.

Lessing, Doris (1980), *L'Écho lointain de l'orage,* París, Albin Michel.

_____ (1976), *Le Carnet d'or*, París, Albin Michel.

Loupiac, Marianne (1984), "Jeunes Femmes (1946-1984)", *Pénélope,* núm. 11, otoño 1984, Femmes et Associations, pp. 55-61.

Mauricette, Berne (2002), "Elles écrivent...", en Christine Delphy y Sylvie Chaperon (coords.), *Cinquantenaire du Deuxième Sexe,* París, Syllepses, pp. 392-399.

Mayeur, Françoise (1977), *L'Enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*, París, FNSP.

Mayeur, Françoise y Jacques Gadille (coords.) (1980), *Éducation et images de la femme chrétienne au début du XXe siècle,* Lyon, l'Hermès.

Mension-Rigau, Eric (1990), *L'Enfance au château. L'éducation familiale des élites françaises du XXe siècle*, París, Rivages.

Millet, Kate (1972), "La Politique du mâle", *Stock*, núm. 129-130, noviembre-

diciembre.
Rocher, Philippe (2008), "Madeleine Daniélou", *Les femmes. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, tomo XI, París, Beauchesne.
Sallenave, Danièle (2008), *Castor de guerre*, París, Gallimard.
Sohn, Anne-Marie (1995), *Chrysalides. Femmes dans la vie privée, XIXe - XXe siècles,* París, Publications de la Sorbonne.
Thébaud, Françoise (2006), "Les femmes au BIT; L'exemple de Marguerite Thibert", en Jean-Marc Delaunay e Yves Denéchère (coords.), *Femmes et relations internationales au XXe siècle*, París, Presse de la Sorbonne nouvelle. pp. 177-187.
Tillion, Germaine (1957), *L'Algérie en 1957*, París, Editions de Minuit.
Viala, Robert (1987), *L'Enseignement secondaire de jeunes filles, 1880-1940, par ceux qui l'ont créé et celles qui l'ont fait vivre,* París, Centre International d'études pédagogiques.
Von Kirschbaum, Charlotte (1951), *Découverte de la femme*, Ginebra/París, Editions du Centre Protestant d'études.
Winock, Michel (1996), *"Esprit". Des intellectuels dans la cité 1930-1,* París, Seuil.

Referencias a la publicación de la revista *Jeunes Femmes*

Núm. 4, marzo de 1950.
Duflo, Suzette. "¿Pourquoi réunir des jeunes femmes seules et non, en toutes circonstances, des jeunes ménages?" pp. 1-2.
Ellul, Yvette. "Et voici des exemples: Strasbourg, París, Roquepine. Toulouse, Bordeaux", pp. 3-4.
Lebrun Jeanne, "Que lire?: *Une femme ordinaire* (traduit de l'américain) Anne Ellis collection Temps présent", p. 14.
"Virginité, pourquoi nous abordons ce sujet", núm. 6, junio de 1950.
"Bulletin du centre protestant d'études à Genève", en mayo de 1950, núm. 4, un ensayo acerca de la cuestión femenina, de Von Kirschbaum, quien critica el libro de Simone de Beauvoir.
"¿Pourquoi sommes-nous sur la Terre?" núm. 13, marzo de 1951.
Anónimo, *Bulletin de l'Union des femmes chrétiennes d'Amérique,* p. 7.
"Lorsqu'un homme écoute la parole du Royaume", núm. 13-14, septiembre-diciembre de 1954.
Jullien Claire, "Regards sur le monde: Une visite a Kansas City. A propos des églises et des organisations des femmes".
"Etudes sur les relations entre l'homme et la femme", núm. 2-3, febrero-marzo de 1953.
Rigal, Christiane. "Tu n'enfanteras plus dans la douleur...", pp. 33-36.

Comentario de Suzette Duflo, p. 36.
"Deux études oecuméniques de la femme dans l'Eglise, selon la Bible", núm. 4, abril de 1953.
Citron, Suzanne. *A propos de l'accouchement sans douler. Tu n'enfanteras plus dans la douleur…* Respuesta a Christiane Rigal y Suzette Duflo. pp. 55-57.
"Ensemble", núm. 25-26 marzo-abril de 1956.
Anónimo, "Des nouvelles: des jeunes femmes d'Algérie nous parlent", p. 3.
Moussat, Sylvaine. "Aux membres des groupes d'Afrique du Nord", p. 3.
Anónimo, "Bone; Alger", pp. 4-7.
El grupo de Jeunes Femmes de Relizane, "*Relizane"*, pp. 7-10.
El grupo de Jeunes Femmes de Tlemcen, "*Tlemcen"*, pp. 10-14.
Anónimo, "Constantine", pp. 14-16.
Bichon, E.J. "Alger", pp. 16-21.
Núm. 31 noviembre-diciembre de 1956.
Tillion, Germaine. "L'Algérie en 1956", pp. 7-9.
"Rencontres et conflits", núm. 35, mayo-julio de 1957.
Tillion, Germaine. "Conflits de civilisations", pp. 18-21.
"Nous voici"… núm. 36, octubre-noviembre de 1957.
Moussat, Sylvaine. "Documents: Pour comprendre les problēmes de l'Algérie", p. 16.
Chevallier, Marjolaine. "La lutte des Algériens contre la faim", pp. 16-20.
Moussat, Sylvaine. "A propos de l'Algérie de G. Tillion", p. 20.
"Jeunesse", núm. 39, marzo-abril de 1958.
Capieu, Henri. Pastor. "Documents: La cohabitation en Algérie", pp. 32-39.
"Les bonheurs insultants", núm. 42, octubre-noviembre de 1958.
"Solidaires d'un monde en transformation", núm. 56, octubre-noviembre de 1960.
"L'Eglise et le problēme Algérien. Les enseignements bibliques pratiques et leurs conséquences", pp. 22-25.
"Le contrôle des naissances", núm. 59, marzo-abril de 1961.
Dumas, Francine. "Rappel historique", pp. 3-21.
Dumas, Francine. "Brève note bibliographique", pp. 22.
Valabrègue, Catherine. "Contrôle natal et plannification familiale", p. 24.
"Entrevista con Germaine Tillion", pp. 21-29.
"Algérie". núm. 67, marzo-abril de 1962.
Courthial, Hélène. "Algérie", pp. 1-5.
Charlot, Martine. "Le 18 marx 1962", pp. 5-7.
"Vie spirituelle en famille", núm. 66, enero-febrero de 1962.
Françoise Ricoeur, "Que lire?. L'An V de la révolution algérienne", pp. 54-56.
"La réforme de l'enseignement", núm. 91, noviembre-diciembre de 1965.
Mesnier, Henriette. "Le cinéma: Le journal d'une femme en blanc", p. 69.
Duflo, Suzette. "A la rencontre de quelques femmes chrétiennes aux USA en

1958", p. 16 y pp. 21-22.

Reseñas publicadas en la revista Jeunes Femmes

Grière, Janine, *Les mandarins*, núm. 15, enero-febrero de 1955, p. 22.
Dumas, Francine, *Les belles images*, núm. 97, enero-febrero de 1967, p. 71.
Dumas, Francine, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, núm. 46, mayo de 1959. pp. 23-31.
Dupont, Rolande, *La vieillesse*, núm. 116, marzo-abril de 1970, pp. 72-74
Dupont, Rolande, *La femme rompue*, 1967, núm. 107, septiembre-octubre de 1967, pp. 87-89.
Richard-Molard, Ursule, *Le deuxième sexe, de Simone de Beauvoir,* núm. 2, enero de 1950, pp. 2-5.
Sers, Jacqueline, *Une mort très douce*, núm. 93, marzo-abril de 1966, pp. 58-60.

NOTAS AL PIE

[1] La ambición de este artículo no es la de revelar nuevos elementos biográficos, sino la de colocar su vida en perspectiva con la de una de sus contemporáneas. Para informarse acerca de la vida y la obra de Beauvoir, su autobiografía es la mejor fuente. Estimo que son conocidos los principales acontecimientos biográficos de la vida de Beauvoir, sobre los que se han publicado en diversos libros. Ver también Galster (2007) y Sallenave (2008).

[2] Véase Mension-Rigau (1990), De Faucigny-Lucinge (1990) y Grange (1996).

[3] Véase Dumas (1993) y Diebolt (2008).

[4] Las *amicales* laicas tienen el estatuto de la ley de 1901. La palabra importante es "laica" por oposición a los grupos religiosos. Los miembros no reivindican ninguna pertenencia religiosa y algunos se declaran ateos. Las *amicales* fueron creadas para reunir a los padres que no quieren que sus hijos sean instruidos en una enseñanza confesional y defender la educación laica implementada en los municipios y en los pueblos. Desde la Revolución francesa, el país está dividido en dos bandos: quienes están a favor de la enseñanza prodigada por religiosos o creyentes, y los que están a favor de una educación sin referencia a valores religiosos.

[5] Véase Cholvy (2002), Diebolt (2000), Dubesset (2001) y Lautman (1998).

[6] Revista mensual independiente fundada en 1932 por el filósofo personalista Emmanuel Mounier. *Esprit* es una revista de ideas comprometidas con su tiempo. Preocupada por el interés general, se dedica a descifrar las evoluciones políticas, sociales y culturales, en Francia y en el mundo.

[7] Véase Mayeur (1977), Viala (1987), Mayeur y Gadille (1980) y Caspard (2007).

[8] De esta experiencia, redactó una tesis de bachillerato en teología: *Una explicación del mundo obrero, investigación de un estudiante obrero en los suburbios parisinos*, presentada en la facultad libre de teología protestante de París, noviembre de 1926, publicada por la *Revue du Christianisme Social, 1927.*

[9] La *agrégation* es el diploma más alto y más prestigioso —que se obtiene por concurso— para ser profesor de la educación nacional.

[10] Véase la publicación *Jeunes Femmes*, núm. 4, marzo de 1950 con los tres artículos de Suzette Duflo, Yvette Ellul y Jeanne Lebrun. Cf. referencias en bibliografía.

[11] Charlotte Von Kirschbaum publica *Découverte de la femme* en 1951.

[12] La ley del 1 de julio de 1901 se refiere al contrato de asociación. Desde la Revolución francesa de 1789, es decir desde hace más de un siglo, estaba prohibido que los individuos trabajaran juntos por un objetivo común. Esta ley permite entonces que al menos tres individuos —presidente, secretario y tesorero— puedan perseguir un objetivo común de manera legal, declarándose en la prefectura de policía del lugar donde está situada esta asociación.

[13] Véase la publicación *Jeunes Femmes*, núm. 13, marzo 1951. Cf. referencias en la bibliografía.

[14] Véase *Les bonheurs insultants*, núm. 42, octubre-noviembre 1958. Cf. referencias en la bibliografía.

[15] Véase "Estudio de la relación entre los hombres y las mujeres", núm. 2-3, febrero-marzo de 1953 con los artículos de Rigal y Duflo. También "Dos estudios ecuménicos de la mujer en la Iglesia, según la biblia", núm. 4, abril de 1953 con el artículo de Citron que es una respuesta a Rigal y Duflo. Cf. referencias en la bibliografía.

[16] Véase la publicación *Jeunes Femmes* y el dossier "*Ensemble",* núm. 25-26 marzo-abril de 1956 con los seis artículos que lo componen. Cf. referencias en la bibliografía.

[17] Véase la publicación *Jeunes Femmes*, núm. 31, noviembre-diciembre de 1956 y el dossier "rencontres et conflits" del núm. 35, mayo-julio 1957. Cf. referencias en la bibliografía.

[18] Véase la publicación *Jeunes Femmes*: *1)* el dossier *"Nous voici"*, núm. 36, octubre-noviembre de 1957 con los dos artículos de Sylvaine Moussat y el de Marjolaine Chevallier; y *2)* el dossier "Jeunesse" del núm. 39, marzo-abril de 1958. Cf. referencias en la bibliografía.

[19] Véase la publicación *Jeunes Femmes* y el dossier "*Algérie"* del Núm. 67, marzo-abril de 1962, con los artículos de Courthial y Charlot. Cf. referencias en la bibliografía.

[20] Declaración del Consejo Nacional de la Iglesia Reformada de Francia, 15 de octubre de 1956. Sínodo de 1956, p. 44.

[21] Véase la publicación del Movimiento *Jeunes Femmes* y el dossier "*Le contrôle des naissances*", núm. 59, marzo-abril de 1961, con los artículos de Dumas y Valabrègue. Cf. referencias en la bibliografía.

[22] Estas mujeres no fueron encarceladas porque, en aquel momento, había tal oposición contra la ley de 1920 que el número de la revista hubiera sido atacado y generado una polémica a nivel nacional. El gobierno prefirió hacer como si el número no existiera.

[23] "La señora Duflo, pensando con el profesor Ellul, que todo ministerio pastoral es excepcional, estima sin embargo que la autorización excepcional dada por el texto votado por el Sínodo Nacional de 1949 es ilógica y traumática para las mujeres (…) Ella estima preferible un orden de investigación inverso: La mujer que haya sido admitida a la pastoría, ejercerá su ministerio de una manera original, que no dejará de renovar el problema del ministerio pastoral en su conjunto. Ella sabrá, algunas veces de manera notoriamente mejor que el pastor hombre, suscitar la colaboración de los laicos." (Aplausos del sínodo.) El pastor Rochat rinde homenaje a la reflexión, en el seno del Movimiento Jeunes Femmes "(Argumento) gracias al cual la cuestión debatida hoy pudo ser aclarada", LVIII Sínodo Nacional, Nantes, 30 de abril-3 de mayo de 1965.

[24] LVIII Sínodo Nacional, Nantes 30 abril-3 de mayo 1965.

[25] Véase Kaufmann (2007).

[26] Véase Thébaud (2006).

[27] Véase David (2006). Agradezco a Françoise Thébaud por haberme proporcionado estas dos últimas referencias.

[28] Séverine Latard publicará próximamente un libro sobre Colette Audry (1906-1990).

GÉNERO, IRONÍA Y MATERNIDAD EN BEAUVOIR, CASTELLANOS Y MEAD

Consuelo Patricia Martínez Lozano

Para las mujeres de mi familia
Para mis amigas

Mi encuentro con el texto de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, fue más bien tardío. De joven, a los 20 años, apenas había leído *Memorias de una joven formal*, y unos años después *Una muerte muy dulce*. Posiblemente tuviera yo cerca de 30 años cuando finalmente me acerqué al texto clásico de Beauvoir y su conocida frase inaugural de la segunda parte: "La mujer no nace, se hace". Para entonces, en el marco de una incipiente actividad académica, ya me había acercado a la perspectiva de género. En contraste, la presencia de Rosario Castellanos fue más temprana. En mi adolescencia conocí algunos cuentos, poesía, ensayos y novelas. Respecto a Margaret Mead, identificar su trabajo antropológico y su obra ha sido un hecho más o menos reciente, de unos seis o siete años.

Considero pertinente mencionar, como algo muy personal, mi encuentro con la obra —y de alguna manera también con la vida— de estas tres mujeres porque, en cierto sentido, su producción literaria, ensayística o científica se encuentra unida a momentos individuales que tienen relación con mi propia experiencia personal y profesional, y que también influyen en la apreciación de la vida y obra de estas mujeres.

En estos párrafos intento trazar puntos comparativos a partir de cuatro aspectos: el primero alude a la conformación de la perspectiva de género en Mead, Beauvoir y Castellanos; es decir, las diversas maneras en que cada una aborda la construcción sociocultural del "ser" mujer, y, en este mismo sentido, cómo conciben y expresan la noción de "otredad". En el segundo punto, pretendo

acercarme a un aspecto en la obra de estas tres mujeres que también me parece relacionado con su personal manifestación a través de la escritura, de "otra" forma de "ser" mujeres: me refiero al uso de la ironía, el humor, el sarcasmo. El tercer aspecto se refiere brevemente a cómo asumieron las tres la maternidad: en cuanto a percibir y relacionar su trabajo de mujeres académicas o escritoras con la posibilidad de ser madres o no. Finalmente, a guisa de colofón, ofrezco una rápida mirada comparativa a algunas similitudes y diferencias en las vidas de estas mujeres.

El Género y la Otredad

Al acercarme al trabajo antropológico-etnográfico de Mead, me sorprendió la perspectiva amplia y adelantada a su tiempo. Impulsada por diversos puntos de vista que atañen a la educación y formación de niños, niñas y adolescentes, Mead logra construir una serie de explicaciones en el terreno de la cultura en torno a la manera en como se configura el "ser" hombre y mujer. Respecto a su trabajo en Samoa y Nueva Guinea, Mead señala:

> El material reunido sugiere que muchos, si no todos, de los rasgos de la personalidad, que llamamos femeninos y masculinos, se hallan tan débilmente unidos al sexo como lo está la vestimenta, las maneras y la forma del peinado que se asigna a cada sexo según la sociedad y la época. (…) Las diferencias tipificadas de la personalidad, que se dan entre los sexos, (…) consisten en creaciones culturales, educándose a los hombres y mujeres de cada generación para adaptarse a ellas (1982: 236).

Es decir, mujeres y hombres no nacen ni crecen como tales llevados de manera "natural" por la condición biológica de su sexo, sino que se construyen en función de los valores simbólicos que se les confieren. Con esto, de alguna manera, Mead define una base fundamental de la perspectiva de género desde mediados de los años veinte del siglo pasado, siendo ella misma muy joven. Es preciso resaltar que, con frecuencia, en textos académicos respecto al género, el trabajo de Mead no es mencionado como antecedente básico (científico, antropológico) para entender la envergadura de la construcción simbólica asentada en los cuerpos de hombres y mujeres.

Mead parte de un punto de vista eminentemente cultural: la representación simbólica del ser hombre o mujer en determinadas sociedades y tiempo histórico. Esto bien puede acercarla a Castellanos, quien refleja en sus novelas, cuentos y poemas una visión de cómo son las mujeres en una parte del mundo —México— en un contexto y situaciones determinadas. Beauvoir hace un ensayo del "ser"

femenino aunque su visión sólo tiene que ver con la mujer occidental, con ella misma. En ese sentido, su texto es una disertación sobre el "ser" mujer de acuerdo con su perspectiva de mujer europea y su propia persona.

Es interesante preguntarse bajo qué mecanismos o de qué manera Margaret Mead, Rosario Castellanos y Simone de Beauvoir llegan a perspectivas similares: el ser mujer se construye a partir de configuraciones simbólicas que la hacen una realidad determinada y determinante, y que se vislumbra como dispuesta de manera "natural". Mead parte de un interés concreto, una investigación antropológica que, si bien temáticamente estuvo en cierta medida "dictaminada" por su mentor (Franz Boas), en realidad ella organizó y desarrolló conforme a su propia perspectiva y aun enfrentando la tutela de Boas quien se oponía a su viaje de investigación en Samoa.

En la introducción de *El segundo sexo* puede observarse que la inquietud o el móvil en Beauvoir tiene que ver con el análisis de sí misma, con su propio "ser" mujer ubicada en un determinado tiempo y espacio, con preguntarse qué significa ser mujer. Esto puede relacionarse con la obra de Castellanos al aproximarnos a las mujeres que describe en su narrativa y en su poesía. Son retratos de mujeres particulares pero delineados como un conjunto (las mujeres de un tiempo o una época), y en esos trazos también se encuentra algo personal, de la propia escritora, al interior de ese cuadro general.

Beauvoir, a partir de una pregunta personal dirigida a sí misma y enmarcada en la corriente filosófica del existencialismo, construye un ensayo fundacional sobre el "ser" mujer. De manera minuciosa, reúne y analiza datos y argumentos para demostrar que lo "naturalmente" entendido como femenino es, en realidad, resultado de un proceso de inculcación de acciones, características y atributos socialmente construidos para las mujeres. La mujer es la Otra, lo que el varón no es, y lo que, a la vez, él construye considerando a la mujer como una Otredad nulificada.

En realidad, Mead logra plantear la idea de la construcción social (simbólica) del "ser" hombre o mujer varios años antes, sólo que partiendo de puntos de vista y formación profesional distintos. Mead busca en las y los diferentes —es decir, de otra cultura— una explicación de su propio contexto y también de sí misma, en tanto mujer que pertenece a una sociedad determinada. Sin embargo, no analiza el "ser" mujer, su conclusión abarca a ambos y sólo en términos simbólicos: mujeres y hombres son producto de una serie de esquemas culturalmente construidos; sus atributos y acciones, en tanto se entiende lo femenino y lo masculino, obedecen a esas configuraciones y no a razones meramente biológicas. A partir de esto Mead se hace algunas preguntas, pero éstas sólo tienen que ver, aparentemente, con inquietudes antropológicas —por ejemplo: ¿cómo se erigen o de qué manera emergen los esquemas simbólicos que van a regir el ser hombre o mujer?— y no tanto con cuestionamientos filosóficos sobre el "ser" mujer; aunque, considero,

algo hay de esto en forma velada o tangencial en sus descripciones y conclusiones, principalmente las que atañen al ejercicio de la sexualidad en las adolescentes samoanas. Mead también piensa en la Otredad, pero en términos de las diferencias culturales (y como una oposición al determinismo biológico decimonónico). Por formación profesional-teórica estaba predispuesta a ver esto: hay un determinismo y un relativismo cultural, que no es homogéneo, en el que lo simbólico construye las diferencias.

Rosario Castellanos también alude a la Otredad en términos del diálogo que se establece a través del lenguaje y la escritura, pero asimismo en el sentido de búsqueda del "ser" mujer, de ese "Otro modo de ser humano y libre / Otro modo de ser", como concluye en su poema "Meditación en el umbral" (1985). La formación filosófica de Castellanos de alguna manera emerge en este poema que alude a la reflexión, al análisis, al razonamiento, así como a la búsqueda de una identidad propia para el "ser" mujer, el "ser" humano libre pero de otra forma, de otra manera (quizá otra esencia) que las mujeres debemos o precisamos construir.

La sonrisa

Castellanos, al hablar de sor Juana Inés de la Cruz, afirma: "la distancia es el alma de lo bello que lejana se transforma con facilidad en humor. Y esta figura patética, más que admirable, conmovedora, esta mujer, más allá de su soledad y de la incomprensión hostil que la rodeaba, más allá de su vida difícil y de 'llama combatida entre contrarios vientos', más allá del fracaso de su ambición más alta, supo sonreír" (Castellanos, 1997: 67). Es preciso resaltar este interés de Castellanos por la ironía, el humor, la sonrisa.[1] Ella identifica estos rasgos en sor Juana y no oculta o permite vislumbrar su admiración por esta característica. La misma Castellanos hace gala constante en su obra de esta cualidad; y, en su texto *Mujer que sabe latín*, sentencia: "La risa, ya lo sabemos, es el primer testimonio de la libertad" (Castellanos: 1995, 202). A ella le interesa (y de alguna manera también la define o la "libera") la ironía, el sarcasmo, incluso reírse de sí misma; de las disposiciones social y culturalmente impuestas que han determinado el "ser" mujer, y de la manera en que las mujeres de la sociedad mexicana aprehenden y expresan esas disposiciones; de lo que las mujeres "son" en ese contexto. En lo particular admiro y me conmueve esta virtud en la obra literaria de Castellanos, que también puede encontrarse en su correspondencia personal, lo que define una característica de su personalidad, y sobre todo, de su inteligencia.

En este sentido, comparativamente, Beauvoir sonríe muy poco, casi nada, y esta ausencia es un factor que parece solemnizarla o, tal vez, hacerla más densa, quizá lejana. Incluso Mead sonríe, a pesar de que sería un rasgo difícil de

conseguir, por las directrices o características propias del trabajo académico-etnográfico. Mead se permite la ironía cuando se trata de expresar su punto de vista basada en los datos recabados por ella misma; es decir, al momento de elaborar su análisis y disertación en torno a la construcción social del ser mujer adolescente en la sociedad norteamericana; y de paso, expresa una crítica en tono sarcástico en alusión a los pedagogos, psicólogos e investigadores varones de su tiempo:

> El experimentador no se comprometía, y el sociólogo, el predicador y el pedagogo trataron arduamente de ofrecer una respuesta categórica. Observaron la conducta de los adolescentes en nuestra sociedad, anotaron los omnipresentes y obvios síntomas de desasosiego, y los proclamaron característicos de ese periodo. Las madres fueron prevenidas de que "las hijas menores de veinte años" presentan problemas particulares. (…) Así como la hija se transforma corporalmente de niña en mujer, cambiará también inevitablemente su espíritu, y de una manera turbulenta. Los teóricos volvieron a observar a los adolescentes de nuestra civilización y repitieron convencidos: "Sí, turbulentamente". (Mead, 1989: 39).

Beauvoir no sonríe. Y no me refiero a la sonrisa falsa, prefabricada, hecha para agradar o "verse bien" —atributo muy señalado como "propio" de las mujeres—. Me refiero a la sonrisa en los términos a que alude Castellanos, como ironía inteligente, como "liberación". En *Memorias de una joven formal* se aprecia, al pie de la letra, eso. Lo mismo parece ocurrir con las secuelas que narran su propia vida, y por momentos se tiene la impresión de que ella misma se toma demasiado en serio, sobre todo cuando hace referencia al entorno intelectual de su tiempo y su propia manera de desenvolverse en ese ambiente.

En su autobiografía, Beauvoir desarrolla un profundo escrutinio en sus recuerdos. Es posible que en el marco del repaso meticuloso de algunas remembranzas se le escape algún trazo grato, pero no puede considerarse realmente una sonrisa. Habla de buenos momentos pasados, descripción de estados de ánimo risueños, incluso algún pasaje ligeramente chusco, pero no tiene el gesto irónico. Sin embargo, a veces se le escapan una especie de sonrisas traviesas, involuntarias, sutiles, diáfanas; algunas con referencia a Sartre y a sus búsquedas intelectuales o a la incipiente configuración de sus propuestas filosóficas:

> [Sartre] Compró, en el bulevar Saint-Michel, el libro de Lévinas sobre Husserl y tenía tanta urgencia en informarse que mientras caminaba hojeaba el libro, del cual ni siquiera había cortado las páginas. Sintió un golpe en el corazón cuando encontró las alusiones a la contingencia. ¿Alguien se le había anticipado? Al seguir leyendo se tranquilizó. La contingencia no parecía representar un papel

importante en el sistema de Husserl *(PdV:* 145).

Esta imagen de un Sartre muy preocupado (y celoso) de la "originalidad-exclusividad" de sus perspectivas filosóficas, más que una forma de ponerlo en evidencia, parece un gesto indulgente, casi tierno, sobre todo porque el recuerdo está elaborado en función de describir ella, como una sensación propia, algo que en realidad sólo Sartre pudo sentir: un vuelco en el corazón, una pregunta como presentimiento alarmante. Es también un intento de broma, de leve guiño hacia su cómplice, evidenciado en circunstancias de una cierta exaltación que se acerca a una especie de avaricia intelectual. Un ademán que recuerda la expresión de Katherine Mansfield ante lo que significa compartir el paraguas con un hombre: "no deja de ser una gran intimidad, como quitarle a un hombre pelusas del abrigo (…) una pequeña e ingenua osadía" (Mansfield, 1981: 23).

Por su parte, Castellanos siempre está presta a reírse de sí misma y con frecuencia a autoironizarse sin contemplaciones, casi como una manera de exorcismo. En una de sus *Cartas a Ricardo*, habla de sus relaciones más o menos ríspidas con su medio hermano, y de la manera de apreciarse a sí misma en el marco de dicha relación:

> Con mi hermano yo me había adjudicado un papel de lo más incómodo. Yo era la mujer fuerte. (…) Y además yo era una amazona capaz de soportar ocho o diez horas a caballo sin mostrar el menor signo de fatiga, de asistir, sin pestañear, a las hierras (ese calor sofocante, esas nubes de polvo, esa cantidad de bichos picándolo a uno). Y además hábil para los negocios, capaz de sacar adelante el rancho. Cuando me pongo a ver esto, ahora, me da risa. ¿De dónde saqué una imagen tan estrafalaria? De Doña Bárbara de Rómulo Gallegos, lo menos (Castellanos, 1996: 175).

En Beauvoir, las ironías tienen cierta cabida en *El segundo sexo*, en cuya introducción apunta: "Todo ser humano hembra, por lo tanto, no es necesariamente una mujer; necesita participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la femineidad. ¿Ésta es segregada por los ovarios? ¿Se encuentra cristalizada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta con una falda para hacerla descender a tierra?" *(SSI:* 12). Es una lástima que Beauvoir sonría tan poco cuando sabe hacerlo muy bien, aunque su ironía, por momentos, parece emerger de la indignación o el disgusto pero, quizá también, como una forma de "liberación". Una Beauvoir más irónica habría sido, tal vez, la cumbre de una producción literaria, de ideas o de escritura, absolutamente genial.

Castellanos habla de la "ironía y agudeza" que Beauvoir despliega en las "últimas páginas del primer tomo de *El segundo sexo*" (1998: 652), cuando hace referencia a costumbres, mitos, directrices culturales que definen el ser mujer. Así, Beauvoir señala:

> Al cuerpo femenino se le pide que sea carne, pero con discreción; debe ser delgado, con poca grasa, musculoso, flexible y robusto, es preciso que señale la trascendencia; ya no se le prefiere blanco como una planta de invernadero, sino lleno de sol universal y curtido como el torso de un trabajador. (…) Lo cierto es que hoy día les es muy difícil a las mujeres asumir a la vez su condición de individuo autónomo y su destino femenino. (…) Y es más cómodo, sin duda, sufrir una ciega esclavitud que trabajar para liberarse; también los muertos están mejor adaptados a la tierra que los vivos *(SS I:* 307-308).

Esta referencia a la "liberación" entre mordaz y amarga que apunta Beauvoir recuerda, precisamente, el planteamiento de Castellanos sobre la ironía como herramienta fundamental emancipadora. Es decir que Beauvoir dibuja apenas una leve sonrisa cuando se acerca a disertar respecto a los lineamientos culturales-sociales que construyen el ser mujer y lo femenino, y la manera en que las mujeres aceptan esta condición de dominadas, de muertas en vida, de zombies. Es aquí donde Castellanos plantea a la ironía como instrumento liberador, es decir, como una especie de rebelión inteligente, que desvela (y a la vez enfrenta) el absurdo del poder y sus mecanismos impositivos:

> Ante esto yo sugeriría una campaña: no arremeter contra las costumbres con la espada flamígera de la indignación ni con el trémolo lamentable del llanto, sino poner en evidencia lo que tienen de ridículas, de obsoletas, de cursis y de imbéciles. Les aseguro que tenemos un material inagotable para la risa. ¡Y necesitamos tanto reír, porque la risa es la forma más inmediata de la liberación de lo que nos oprime, del distanciamiento de lo que nos aprisiona! (Castellanos, 1995: 38).

Castellanos cumple magistralmente con este planteamiento, Beauvoir es más hermética y parece costarle mayor esfuerzo trazar un esbozo de sonrisa, aunque sus ironías pueden ser más lapidarias.

El humor erosiona el poder, lo autoritario, lo incólume, lo inamovible; en Castellanos la sonrisa es un arma "femenina", es decir, esta sublevación a través del humor tiene que ver con esa "otra forma de ser" mujer. Beauvoir enfrenta la dominación con gravedad, podría decirse que utilizando las mismas herramientas "racionales" esgrimidas por los varones; esto es, sin la búsqueda de esa "otra" manera de expresión, el otro modo de ser humano y libre.

En los ensayos que Castellanos (1998) escribe sobre Beauvoir —básicamente en relación con las tres primeras partes de su autobiografía y de manera más breve, pero rigurosa, a El segundo sexo— expresa admiración por sus planteamientos y su trabajo literario en general, a la par que los describe y analiza; sin embargo, en cierta forma, al escribir y reflexionar sobre dicha obra, también la recrea, la reconstruye y la enriquece con esta mirada irónica que está

ausente en Beauvoir.

La aparición de El segundo sexo en 1949 coincide con la elaboración y presentación de la tesis de maestría en filosofía de Rosario Castellanos (1948-1950), titulada Sobre cultura femenina, publicada apenas hace unos cuantos años.[2] En el prólogo a dicho texto, Cano señala que tanto los integrantes del sínodo como el público asistente a la defensa de la tesis de Castellanos reían a carcajadas, compartiendo los penetrantes e irónicos planteamientos que contenía el trabajo presentado (Castellanos, 2005: 32). En un tipo de producción académica como es una tesis (que se asume como un texto y una exposición "serios"), Castellanos logra integrar de manera brillante el humor como característica de su trabajo y herramienta explicativa de sus planteamientos. Con esto, de alguna manera fisura y se rebela ante la imposición de la solemnidad "científica".

Margaret Mead también escribió textos polémicos en torno al ser mujer y hombre como parte de los resultados de sus investigaciones antropológicas en Nueva Guinea. Uno de sus libros, Male and female, publicado por primera vez en Estados Unidos en 1950,[3] es contemporáneo a la aparición de El segundo sexo en Francia y a la presentación de Sobre cultura femenina en México. En sus memorias autobiográficas, Mead esboza con cierto humor una parte de las disquisiciones surgidas en Estados Unidos a partir de los planteamientos que expone en sus textos:

> Las reacciones tan contradictorias que suscitó mi libro *(Sexo y temperamento)* evidenciaron la dificultad que tienen los norteamericanos en distinguir entre predisposiciones innatas y conducta adquirida culturalmente. Las feministas lo utilizaron como demostración de que las mujeres no aman "naturalmente" a los niños y recomendaban que no les diesen muñecas a las niñas para jugar. Los críticos me acusaban de no reconocer la existencia de diferencias entre los sexos. Catorce años después escribía *Male and female* (…) en el cual hablaba detalladamente de cómo las diferencias culturales y temperamentales se reflejan en la vida de hombres y mujeres. (…) Las mujeres me acusaron de antifeminismo, los hombres de feminismo excesivo y todos sostenían que yo negaba la belleza de ser mujer" (Mead, 1994: 206).

Por otro lado, Castellanos es incisiva cuando se acerca a las mujeres de su tiempo y las refleja en sus cuentos. Beauvoir, en su producción literaria, es quizá más sobria, pero ambas son implacables, detalladas, cuidadosas, no conceden casi nada: diseccionan fríamente a sus personajes femeninos. En este sentido, ellas sí pueden ser "Bellas damas sin piedad". Sin embargo, quizá una de las grandes diferencias estriba, justamente, en la ironía, el humor. Las "solteronas" de Castellanos son retratadas con trazo fresco pero firme, sin concesiones ni conmiseraciones, y sobre todo, con un humor fino pero no por eso menos agudo y mordaz. Las mujeres jóvenes también pasan por el tamiz de la sonrisa al

plasmarlas entre aturdidas, indiferentes, aburridas y/o sometidas a una estructura patriarcal masculina que parece cancelar toda posibilidad de rebelión, sobre todo si se encuentran en la provincia. En la poesía también Castellanos se permite reír (a veces con amargura) de sí misma y de su oficio, es decir, de su "Otro modo de ser" mujer escritora, como puede apreciarse en su poema "Autorretrato", donde ella misma se analiza y se refleja con cierta dulce ironía, pero sin autoconmiserarse: "Yo soy una señora (...) soy más o menos fea (…) soy mediocre (…) sería feliz si yo supiera cómo" (1985: 185-187).

La maternidad

Interesada desde el inicio de su carrera en la crianza de niñas y niños, Mead expresa en su libro autobiográfico que nunca le fue extraña o ajena la intención de ser madre. Después de su primer matrimonio se entera por el médico de que no puede tener hijos. Sin embargo, en su tercera unión (con Gregory Bateson) logra tener una hija. En el marco de sus reflexiones sobre la maternidad, Mead expresa una parte de los planteamientos de Castellanos en *Sobre cultura femenina:* la ausencia de hijos contribuye a que las mujeres sean "productivas" en el terreno de lo académico-artístico-cultural, o puede llegar a ser clave en que las mujeres tengan mayor presencia en ese ámbito. Aunque Castellanos manifestó tiempo después haber tomado distancia de lo expresado en su tesis: "el mío es un libro muy viejo que ya no me atrevería a sostener",[4] Mead alude en parte a esto al describir su perspectiva sobre la maternidad; pero también, como haría Castellanos posteriormente, manifiesta que las mujeres pueden ser escritoras, pintoras, académicas y también criar hijos. Sin embargo, al parecer, para Mead el número de hijos tendría que ver directamente con la posibilidad de las mujeres para realizar a plenitud labores creativas: "Le dije a Reo (su segundo esposo) que un niño no interferiría mucho con nuestro trabajo. El hijo único siempre podría llegar a dormir en el cajón del escritorio. Lo que realmente cambiaba la vida eran dos hijos" (Mead, 1994: 229).

A pesar de sus expectativas sobre la posibilidad de ser madre, Mead no entroniza la maternidad, no la interpreta como la única gran realización de la mujer, no la antepone a su propio bienestar. De hecho, en sus memorias, se muestra sarcástica al respecto y, de alguna manera, perfila ciertas percepciones que sobre la maternidad pueden elaborar los varones. Después de un aborto espontáneo, estando en Bali, Mead acude al médico de la localidad, un holandés: "En esa época los médicos holandeses (…) creían en la necesidad de tener hijos. (…) En lugar de aconsejarme que no lo intentara por un tiempo, el médico holandés dijo: '¿Quiere tener un hijo, eh?' y se apresuró a darme los consejos

pertinentes" (Mead, 1994: 230).

Para Beauvoir la no maternidad fue una elección, una reafirmación más de su independencia que le permitía producir, trabajar, realizarse como escritora y como ser humano —es decir, lo que Castellanos plantea en su tesis de filosofía —. Esta decisión de no ser madre tiene que ver también en Beauvoir con ser congruente con un tipo de vida que ha escogido y desarrollado en función de la coherencia entre lo que se piensa o propone y lo que se hace.

Esta elección que oscila entre la maternidad y el trabajo académico-literario que como mujer desarrolla y ejerce, puede apreciarse en una respuesta de la propia Beauvoir a una pregunta de Sartre: ¿Cómo se siente en la vida una mujer de letras? Ella responde:

> No pienso que haya diferencia entre vivir la vida como escritor o como escritora. (…) Se me ha reprochado mucho el no haber tenido hijos, mientras que nadie se lo ha reprochado a usted, aunque sea tan normal para un hombre como para una mujer tener hijos y se los pueda querer tanto siendo padre o madre. Pero el reproche ha caído sobre mí porque se piensa que una escritora es, ante todo, una mujer que se distrae escribiendo, lo que no es cierto, porque es el conjunto de una vida que está estructurada por y sobre la escritura y, por tanto, aquello implica montones de renuncias, montones de elecciones también, y éste ha sido mi caso. He vivido verdaderamente en la medida en que quería escribir (Lamas, 2008).

Castellanos acepta haber experimentado un proceso respecto a la maternidad, a lo que expresa en su tesis filosófica y a su decisión de mantener una coherencia entre lo que plantea en el texto y la vivencia propia. En un principio decidió no ser madre para poder desarrollarse como escritora, pero al paso del tiempo su perspectiva fue distinta: "Todas estas tesis (...) yo las sostuve, no sólo en las páginas escritas, sino también en cierta forma de vida que yo había elegido. Puesto que yo quería hacer cultura, renunciaba a la maternidad y ése fue el tema de algunos libros de poesía, etc., pero después cambié de opinión".[5]

La maternidad fue una situación que, al parecer, tuvo tintes de encrucijada en la vida de estas tres mujeres; de circunstancia que debía trascender el sentido dramático de la "renuncia" para colocarse en la postura racional de la "decisión" personal, consciente. Para ellas no sólo fue la búsqueda de una "habitación propia", significó además afrontar las "impertinencillas de su genio" que las ubicaba en una posición contraria o conflictiva de frente a lo establecido por el hecho de ser mujeres: la abnegación, la negación de sí mismas, de su independencia y búsquedas intelectuales para dedicar la vida a otros.

Beauvoir, Castellanos y Mead provenían de familias acomodadas —en el caso de Mead, su madre, padre y abuela paterna habían tenido una formación profesional-académica—, y también, de alguna manera, las tres rompieron con esquemas impuestos o aprendidos al interior del entorno doméstico; o se rebelaron y contravinieron, en el pensamiento y la acción, lo establecido según su contexto particular. Las tres debieron enfrentar el rechazo, la burla, el señalamiento, el desdén o la minimización (¿la envidia, como le ocurrió a sor Juana?) hacia su obra literaria, ensayística o científica, hacia su trabajo o su activismo; rechazo que se erigió, fundamentalmente, por el mero hecho de ser mujeres inteligentes, con talento, que se atrevieron a expresarse, a "ser", cada una, según su propio "modo". Las tres tuvieron alguna o algunas figuras masculinas estrechamente ligadas a su vida, y las tres fueron catedráticas y mentoras en importantes universidades. Por supuesto que en las tres se perfilan también diferencias, sobre todo si tomamos en cuenta los distintos contextos en que se desenvolvieron.

Beauvoir y Mead escribieron sus autobiografías; Castellanos no pero, a través de sus *Cartas a Ricardo*, puede atisbarse no sólo un periodo de su vida (más de diez años), sino también aspectos de su personalidad y carácter, sus reacciones ante diversas circunstancias, remembranzas de infancia y adolescencia, reflexiones sobre experiencias vividas, etc.[6] Beauvoir registra y expresa sus vivencias de manera detallada y minuciosa (no en vano su autobiografía está presentada en partes). Sin embargo (como una visión personal), su texto *Una muerte muy dulce* me parece mucho más significativo o elocuente aunque sólo aborde un episodio de su vida. Mead, por el contrario, en su texto autobiográfico parece querer desligarse un poco de su perspectiva como etnógrafa, y resulta más bien concisa y por momentos escueta, pero también es bastante sarcástica y se permite ciertas "libertades" de estilo humorístico que en el trabajo etnográfico (se supone) quedarían fuera de lugar. Asimismo, hay pasajes que ilustran con gran fuerza su "aprendizaje" del "ser" mujer en el tiempo que le tocó vivir, sobre todo en lo que se refiere al inicio y desarrollo de la vida académica y su trato y convivencia con sus compañeras de estudio (como Ruth Benedict).

Finalmente, creo vislumbrar en estas tres mujeres, como manifestaba sor Juana, "llamas combatidas entre contrarios vientos", vidas de mujeres que se pensaron a sí mismas distintas, pero, a la vez, parte de un colectivo sociohistórico marcado por la subordinación y el confinamiento, y que, a pesar de ello, se rebelaron contra ese destino, en pensamiento y acción, con gran lucidez, energía y dignidad. En su respuesta a sor Filotea, dice sor Juana, argumentando su natural e inevitable afición al estudio y conocimiento, no obstante haber ingresado al convento: "Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí!, trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo" (Cruz, 1998: 36). Podemos pensar, en sentido inverso, respecto a estas tres mujeres: afortunadas ellas, de no huir y llevarse siempre a sí mismas consigo, pese a

todo.

BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone de (2000) [1960], *La plenitud de la vida,* España, Editorial Sudamericana.

_____ (1999) [1958], *Memorias de una joven formal,* España, Editorial Sudamericana.

_____ (1989) [1949], *El segundo sexo,* México, Alianza Editorial/Siglo Veinte.

_____ (1983) [1964], *Una muerte muy dulce,* México, Editorial Hermes.

Castellanos, Rosario (2005) [1950], *Sobre cultura femenina,* México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2004) [1963], *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos. Vol. 1*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ (1998), *Obras II. Poesía, teatro y ensayo,* México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1997), *Declaración de fe. Reflexiones sobre la situación de la mujer en México,* México, Alfaguara.

_____ (1996) [1994], *Cartas a Ricardo,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ (1995) [1973], *Mujer que sabe latín,* México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1985) [1972], *Meditación en el umbral. Antología poética*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cruz, sor Juana Inés de la (1998) [1691], *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz,* México, Fontamara.

Guerrero Guadarrama, Laura (2005), *La ironía en la obra temprana de Rosario Castellanos,* México, Universidad Iberoamericana, Ediciones Eón.

Lamas, Marta (2008), "Actualidad de Simone de Beauvoir", en *El País*, España, URL: http://www.elpais.com/articulo/opinion/Actualidad/Simone/Beauvoir/elpepiopi/20080106. Consultado el 3 de septiembre de 2008.

Mansfield, Katherine (1981) [1911], *En un balneario alemán,* España, Bruguera.

Mead, Margaret (1989) [1928], *Adolescencia y cultura en Samoa,* México, Paidós.

_____ (1994) [1972], *Experiencias personales y científicas de una antropóloga,* España, Paidós.

_____ (1982) [1935], *Sexo y temperamento,* España, Paidós.

_____ (1962) [1950], *Male and Female,* Gran Bretaña, Pelican Books.

Megged, Nahum (1994) [1984], *Rosario Castellanos. Un largo camino a la*

ironía, México, El Colegio de México.
Poniatowska, Elena (2004), "Gran homenaje en el Colmex a la escritora, académica y diplomática Castellanos, precursora del feminismo en México I", *La Jornada,* México, 12 de septiembre.

Abreviaturas de las obras citadas

PdV: La plenitud de la vida
SS I y II: El segundo sexo, tomo I y II.

NOTAS AL PIE

[1] El uso de la ironía forma parte medular del estilo literario de Castellanos, y ha sido objeto de amplios análisis. Véase Megged (1994) y Guerrero (2005).

[2] En una entrevista con Elena Poniatowska, Castellanos alude a *El segundo sexo* como un texto al que no tuvo acceso en el momento de escribir su tesis. (Véase Poniatowska, 2004).

[3] Este libro de Mead ya había tenido un antecedente con otro texto suyo publicado en 1935: *Sexo y temperamento*.

[4] Véase Poniatowska, (2004).

[5] Véase Poniatowska (2004) Para Castellanos, la elección de Simone de Beauvoir de no ser madre tiene que ver con una postura individual: "a ella no le interesa personalmente", y no totalmente con su visión general en torno a la maternidad. En esta misma entrevista Castellanos manifiesta que en *El segundo sexo* Beauvoir plantea a la maternidad como una posibilidad de realización para la mujer.

[6] En un artículo titulado "Inventario: páginas autobiográficas", Castellanos (2004: 245) plasma de manera breve, sencilla y conmovedora ciertos rasgos de su vida, impresiones y acciones desarrolladas a lo largo de su existencia; comienza a "enumerar los hechos" (como ella misma expresa): la crianza de su hijo (y otros niños), su relación de pareja, la amistad, las creencias o posturas ideológicas, el trabajo académico, la soledad y, por supuesto, la escritura.

HISTORIA, TIEMPO Y PERSONA EN *TODOS LOS HOMBRES SON MORTALES*

Carmen Ramos Escandón

La novela de Simone de Beauvoir *Todos los hombres son mortales (All men are mortal)*, publicada en 1946,[1] es una de las novelas menos conocidas de la autora. En este trabajo de análisis interpretativo se revisará el concepto de historia en que se sustenta y la relación entre historia e individuo que se presenta en la novela. El concepto de historia de Beauvoir pasa por dos perspectivas: la historia como acontecimiento y la historia como contexto e identidad. La historia como acontecimiento se refiere al acontecer histórico, a la historia con mayúscula; es decir, al discurrir temporal que ocurre fuera de la intencionalidad humana.

Es a este devenir histórico al que se refieren los grandes sistemas de interpretación historiográfica, de Tucídides a Hegel. Beauvoir conoció estas interpretaciones históricas, pero no es sobre el sentido del devenir histórico sobre el que basa su novela; su pregunta se refiere, en cambio, a la incidencia del devenir histórico en la vida concreta, individual y específica de cada individuo. Al construir a su personaje central, nuestra autora se pregunta por el sentido de su vida, o mejor aún, por el sentido de la vida de la humanidad. La historia de cada uno tiene un contexto específico, un tiempo y un espacio en el que se sitúa el individuo y la conjunción de la relación entre individuo y contexto es lo que constituye la identidad individual. Es allí donde Beauvoir ubica a su personaje central. Raimundo Fosca, quien es humano en tanto se inserta en un tiempo y un espacio específico pero, al mismo tiempo, está más allá de lo humano porque no puede morir. Usando el subterfugio de la inmortalidad de su personaje, Beauvoir lo hace nacer en Carmona en 1279 y, bajo pretexto de su inmortalidad, lo traslada a diversos tiempos y espacios, recorriendo varios momentos claves de la historia europea. Lo convierte en el hombre clave de momentos significativos que ella

selecciona de antemano: el pre-renacimiento italiano, con las interminables guerras entre los condotieros, grandes señores de las ciudades italianas —Médicis, Sforza—, los momentos decisivos de la consolidación del poder señorial. Beauvoir describe este proceso para analizar la vaciedad del poder regional. En la construcción de los espacios de poder sobre los que prevalece su personaje, Beauvoir señala la vacuidad del poder mismo, construyendo así una historia individual que se despoja de sentido en la medida en que obtiene su prevalencia vital sobre los demás. La vida deja de tener sentido porque carece de la muerte.

El secreto de la inmortalidad de Fosca radica en que ha tomado un brebaje egipcio que lo protege de la peste, la enfermedad y la vejez, proporcionándole la inmortalidad misma. La vida interminable que ahora tiene lo lleva a disfrutar repetidamente del poder a pesar de la muerte de su esposa, su hijo, sus nietos. Al saber que ha vencido a la muerte, Fosca se siente por encima de las leyes humanas y divinas, declarando: "Yo era mi propio amo, podía disponer de las vidas humanas como quisiera, vidas destinadas a la muerte" *(AMAM:* 100).

Un segundo momento de las muchas vidas de Fosca es el siglo XVI, concretamente las guerras de Carlos V, su llegada a España y su lucha por el imperio frente a Francisco I, lucha en la que Fosca tiene un papel central al comprar a los electores alemanes a favor del primer Habsburgo español. Es decir, Fosca pasa de ser dirigente local a constructor de un imperio que representa la incorporación de los nuevos territorios americanos a la conciencia europea. Ambos son momentos de crecimiento del poderío económico, de consolidación del poder y la fama y de la ascendencia social consecuente. Fosca resulta pues un personaje indispensable en la manufactura del imperio en el que no se ponía el sol. En la novela, es Fosca quien convence a Carlos I de España de la necesidad de someter a los indios, de forzar su trabajo. Es Fosca quien sabe, antes que el emperador mismo, que sin la capacidad de hacer el mal, ninguna empresa humana puede tener éxito, y es Fosca quien lo convence de la necesidad del mal.

Beauvoir parece estar conjurando los fantasmas religiosos de su niñez y adolescencia al releer la empresa conquistadora de Carlos como el producto de la ambición y no de la fe. El cisma que para la Iglesia católica significó Lutero, Beauvoir lo interpreta, a los ojos de Fosca, como un deseo de usar en su favor la idea de Dios. Este Fosca, asesor maquiavélico del emperador más poderoso de su tiempo, se imagina aún más poderoso al construir, en el juicio a Lutero, una idea de Dios de acuerdo con sus propios deseos. Sin embargo, ni aun el papel de intérprete de la divinidad le basta, ya que no es capaz de comprometerse con el destino único que le da el control del poder y de la religión. Beauvoir reconoce, en la narrativa de la novela, la ambición de Fosca de controlar al mundo, así fuese para el beneficio de los campesinos alemanes frente a los intereses de electores y comerciantes. Pero el poder terrenal de manipular el cielo a través de la religión no le basta, y una vez más, desilusionado, busca nuevos horizontes, esta vez en las

desiertas nieves canadienses. Beauvoir rescata, acentuando un fuerte sentido épico, una empresa central para la consolidación del poder colonial francés. Fosca recorre el Río San Lorenzo, los grandes lagos, sus alrededores, para establecerse un tiempo entre los pobladores aborígenes; pero tampoco escapar hacia otra identidad, la de los nativos, le proporciona consuelo alguno. Están allí las primeras colonias francesas, arrebatadas a los pobladores originales junto con las pieles de sus animales y sus maderas; las heladas regiones del norte de Canadá, donde la conquista de la región le da a la autora la oportunidad de recorrer ese momento épico de la historia francesa.

No menos épico es, sin embargo, el momento de la Revolución francesa, también vivido por Fosca. Visitante habitual en los salones de las mujeres ilustradas, conoce a una de ellas de quien se enamora, viviendo la ilusión de volver a ser humano, de ser vulnerable, de poder vivir. Sin embargo, ese enamoramiento tardío no le permite confiar en Marianne, ocasionándole, una vez más, el horror cuando descubre su inmortalidad. Allí queda sepultada la ilusión del amor y del amor al conocimiento, pues en esa vida Fosca es un científico, encandilado, como todos en el siglo XVIII europeo, con el poder de la razón, la magia del conocimiento, el control sobre la naturaleza. A la muerte de la mujer, Fosca vuelve a la desilusión y afirma "no quiero seguir viviendo" *(AMAM:* 284) y se sume entonces en la monotonía de la indiferencia.

Tampoco el saber racional, el amor al conocimiento y la ciencia, el control de la naturaleza, son suficientes para Fosca. En la parte sobre la Revolución francesa, Beauvoir señala el aspecto ilusionado, esperanzado de la ilustración más que las purgas sangrientas de revolucionarios y monárquicos. La desilusión política la traslada a otro escenario de la vida de Fosca; lo encontramos luchando al lado de los trabajadores; pero está convencido de la fragilidad de las victorias sociales y afirma: "Si uno vive lo bastante, ve que, antes o después, cada victoria se vuelve una derrota" *(AMAM:* 326)

Es en estos momentos clave de la historia europea que Beauvoir detecta el nacimiento del individualismo laico, acaso de corte luterano, frente a la hegemonía político-eclesiástica que Carlos V, apoyado en la fuerza civil y militar, pretende imponer a nuevos y viejos súbditos y territorios. La Revolución francesa, con su énfasis en los derechos individuales, en el poder ordenador de la razón, en la colectividad laica de los trabajadores frente al absolutismo monárquico, es el otro gran momento en la vida de Fosca.

Su posición política, su lectura comprometida de los grandes momentos de la historia europea no puede ser más clara; para nuestra autora, la relación clave existe entre el individuo y el poder. La Revolución francesa es el momento crucial de la historia europea, donde la relación individuo-comunidad, individuo-Estado, sufre un cambio básico. Los derechos individuales, así sean sólo masculinos, tienen ahora una nueva dimensión. Sin embargo, Fosca ya no puede creer: son las

mismas masas de las guerras de Italia, de las campañas de Carlos V, de la constante lucha entre poderosos y desposeídos. Fosca lo ha vivido todo, no lo ilusiona nada. En la perspectiva de Fosca, Beauvoir relee, con la desilusión del escepticismo, los grandes momentos de las luchas sociales europeas. Finalmente Fosca aparece en el siglo XX, la propia época de Beauvoir, donde, sumido en el anonimato parisino, no tiene ya interés, posibilidad, ni razón para vivir. Se limita a subsistir, a sobrellevar la carga que la vida anónima le significa. En Fosca se encarna la visión revisionista, desilusionada de la historiografía europea, prevalente en el momento de la segunda Guerra Mundial, cuando la novela se escribe.

En la última parte, Beauvoir reúne los muchos siglos de Fosca ante la incrédula juventud de Regina, su última amante, testigo de su relato, contemporánea de Simone, para quien la historia de Fosca no significa nada. La historia no existe, no cuenta. La desilusión del personaje es total: "Un marginado, un hombre muerto. Estaban los hombres, estaban vivos, Yo (…). Yo no era uno de ellos, no tenía nada que esperar. Salí" *(AMAM:* 339).

Historia total, historia personal

Sin embargo, más allá de la reconstrucción histórica de los diferentes periodos —más o menos exacta, más o menos imaginada— por los que atraviesa su vida, para destacar el papel individual de Fosca, el héroe de todas las batallas y de todas las épocas, en la visión de la autora subyace un concepto de la historia. La novela plantea un problema clásico de la filosofía de la historia: la relación entre individuo y acontecer, entre persona y momento histórico. ¿En qué medida el individuo es el producto de su momento histórico? ¿Cómo influyen los grandes acontecimientos en la vida individual? Lo más central de esta pregunta es, sin duda, el problema de la libertad. ¿En qué medida puede el individuo tomar sus propias decisiones, afectar su futuro, controlar su destino?

En la filosofía existencialista de la que Beauvoir participa, éstas son preguntas clave y por ello la experiencia individual se vuelve única, insustituible y determinante. La vida de los personajes de esta novela revela a la autora misma y su concepto de tiempo, de historia y finalmente de identidad. La novela explora los problemas de la relación entre tiempo e individuo, a la luz de un concepto particular de la Historia.

Para responder a la pregunta acerca del vínculo entre individuo e historia, Beauvoir acude a su bagaje existencialista según el cual las acciones individuales están claramente ligadas y resultan determinantes en la vida de cada individuo. Fosca es al mismo tiempo el héroe y el antihéroe porque su vida personal, no

importa cuán notable sea, resulta inútil, carente de sentido porque no tiene fin.

Fosca, como señor de Carmona, consejero de Carlos V, conquistador del Canadá o como revolucionario parisino, logra la totalidad de sus objetivos: poder, dinero, fama, amor. No obstante, a pesar de haber obtenido todo lo que se propuso y detentar un poder enorme, decide siempre abandonarlo todo, hastiado del miasma de la repetición, de la estabilidad, de la permanencia: "estaba cansado de ver día a día, por doscientos años, siempre lo mismo" *(AMAM*: 117*)*. Cansado incluso de proteger y controlar la vida de sus hijos, Fosca huye, huye siempre porque en ninguna de las situaciones vividas le es permitido alcanzar la meta más importante: dar un sentido a su vida, conocer los límites de su gloria. En esa incapacidad de trascendencia, envidia por igual al emperador Carlos V que al indígena canadiense, porque ellos sí creen, ellos sí trascienden. Fosca, en cambio, se lamenta: "Ellos están vivos. Durante muchos años yo no he podido sentirme vivo" *(AMAM:* 255).

En este enfoque de la banalidad de la vida, Beauvoir rescata la vieja idea cristiana de la futilidad de la vida terrenal, pero al mismo tiempo la transforma y la enjuicia al postular que únicamente la experiencia vivida cuenta, sólo a través del aquí y el ahora personal, único, insustituible, es posible la trascendencia. En esta idea central está, tal vez, la clave misma de su escritura toda. Sólo el recuento de la vida propia, el testimonio personal, dan sentido a la vida. Ella lo declaró en varias ocasiones, sólo un día de escritura tenía sentido. En esa misma idea está quizá, también, el sentido de la dicotomía entre la imagen literaria de sí misma —como testimonio en su autobiografía, apenas disfrazada en sus novelas— y la otra Simone, surgida con la publicación de sus papeles personales, la de las cartas a Sartre, contrastes y diferencias que han sido señaladas por la crítica posterior a su muerte.[2]

Más allá de las diferencias entre los hechos y su testimonio, entre la verdad y su fama, esta novela histórica de Simone es, podría decirse, dos narrativas noveladas. Primero, porque hay una novelización, una reconstrucción imaginaria de la verdad histórica, cualquiera que ésta sea. Además, hay en la novela la ficcionalización de la vida de la autora a través del personaje principal, Fosca, cuya existencia (como pretendido testimonio de la vida de Beauvoir, de su momento personal) da razón del momento específico por el que atraviesa en el proceso de construcción de su biografía intelectual. Cabe señalar aquí que los personajes femeninos de *Todos los hombres son mortales* son totalmente tradicionales, sirven apenas como decantadores de las vidas siempre masculinas de Fosca. Más allá de la continuidad genérica del personaje, Beauvoir no parece plantearse todavía problema alguno sobre la diferenciación cultural de los sexos, a pesar de que la novela está publicada sólo tres años antes que *El segundo sexo.*

En efecto, en su concepción e ideología, *Todos los hombres son mortales* revela las preocupaciones filosóficas que le eran cercanas a su autora en el

momento en que aparece esta novela, concebida ante el desencanto de la segunda Guerra Mundial y publicada en 1946.

Por su autobiografía sabemos que Beauvoir había empezado a concebir la novela desde mediados de la segunda Guerra Mundial, motivada por la paradoja vital que le significaba el conflicto mismo. Su propósito es, pues, enfrentar la experiencia de la guerra, lo que ésta significó, no solamente de manera personal para la escritora Simone, sino para Francia y los europeos en general. Recordando los primeros meses de la guerra en *La plenitud de la vida* (1963), Beauvoir relata cómo para ella la guerra era un absurdo del que no podía sustraerse; cómo le produjo un fuerte sentimiento de rechazo, no sólo por sus deseos pacifistas, sino porque para ella la guerra, en lo personal, era una contradicción, un atentado a su posesión más valiosa: la libertad. La libertad única de controlar su vida, de fundamentarla en las decisiones propias que responsablemente asumía. Al pretender ser el arquitecto de su propio destino, la joven Simone quería estar más allá de la historia, no podía aceptar que a ella, como persona libre, no le fuese posible hacer caso omiso de lo que Ortega y Gasset llamaba, también por esos años, su circunstancia. Es decir, ese conjunto de situaciones que engloban al individuo al ubicarlo en un tiempo, en un espacio, en una clase —en un género, añadiríamos ahora—, específico, ineludible y único.[3]

Beauvoir había luchado desde la adolescencia contra las imposiciones sociales y familiares de su clase y de su tiempo y, cuando comenzó la guerra, esa lucha estaba ya, al parecer, ganada, había cumplido su objetivo. Para entonces, es ya una mujer sola, automantenida, que vive una relación personal con su pareja, cuyos límites y modalidades han planteado ellos mismos muy lejos de las convenciones pequeñoburguesas de sus familias. Sin embargo, los sucesos de la guerra, lo absurdo de la situación, la llevan a reconocer que, como individuo, no puede abstraerse de ellos. Esta reflexión, el sentirse englobada en el conflicto, la lleva a reflexionar sobre el sentido mismo de la vida, sobre cómo, pese a sus esfuerzos individuales, su adscripción a una filosofía que propone el ejercicio de la libertad y la opción individual como máximo valor, ella, la mujer autoafirmada, autónoma y en plena carrera ascendente, no puede desprenderse de la limitación del tiempo. La vida personal está inmersa en el tiempo, lo único que da sentido a la vida es la muerte. La única opción inevitable es morir.

Es con base en esta reflexión primaria que Simone concibe *Todos los hombres son mortales*. La historia es, a todas luces, inverosímil y sencilla: Raymundo Fosca ha tomado una poción mágica egipcia que le impide morir. Como en los antiguos cuentos chinos o en algunos del medio oriente, un elemento mágico altera las reglas de tiempo y espacio a las que todos estamos sujetos. Recorrer las diversas vidas de Fosca en momentos históricos clave le permite a Beauvoir armar el grueso de la novela; pero la reflexión que sobre la historia subyace en la misma parecería tener antecedentes en una interpretación de la

historia tradicional, estilo Michelet, y al mismo tiempo, los tintes de modernidad desilusionada que representa el existencialismo mismo. En la selección de los momentos y los personajes en que se encarna Fosca, Beauvoir revela una concepción historiográfica de influencia marxista, en donde la historia, concebida tradicionalmente como vida política, es siempre un enfrentamiento, las más de las veces fallido, entre poderosos y desposeídos. Sin embargo, a diferencia del marxismo, Beauvoir plantea que la ayuda a los demás, la acción colectiva, es inútil. Fosca declara: "Todo lo que pretendemos hacer por los otros es inútil" *(AMAM:* 262). La autora culmina la novela vertiendo en el mismo pasaje la comparación de las actuaciones de los diferentes momentos de rebelión de las masas, con lo que descubre un recurrente devenir histórico en donde la rebelión social es la gran constante.

Así, en su lectura de la historia *événementielle* por la que atraviesa Fosca, Beauvoir parece asumir que ni aun en los momentos de afirmación de poderío económico, de gloria militar, es posible la plenitud del individuo. Es en la vida propia, única y particular, donde es posible encontrar el sentido de la vida, no en la acción colectiva. Sin embargo, la vida de Fosca no tiene sentido, y él declara: "Yo también estaba muerto, pero todavía estaba allí, testigo de mi ausencia. Nunca habrá descanso para mí, pensé" *(AMAM:* 177). Lo único que salva a Fosca, es decir, lo que da sentido a su vida, es la relación personal del enamoramiento, la fascinación que le significa el conocimiento de "el otro" por antonomasia, es decir, la mujer.

En la división genérica de los personajes de la novela, Fosca está construido con base en las mujeres que lo dotan de sentido y lo motivan en las diferentes vidas por las que atraviesa. Pero más que el poder y la gloria, las mujeres significan la pérdida más dolorosa de la vida de Fosca. Ver a la amada envejecer, decaer y morir, roba al personaje la ilusión de trascendencia que da el enamoramiento, la conciencia de eternidad del ser frente a otro. Las mujeres de la novela son así las catalizadoras de la vida de Fosca, le dan sentido a su existencia, pero su sucesiva desaparición en el tiempo lo priva de ilusión.

Así, Fosca se ve a sí mismo como una máscara, se piensa a sí mismo como un extraño, "un extranjero quien como resultado de casualidades, se había moldeado alrededor mío" *(AMAM:* 253). En Fosca existe un otro yo alterno construido en su hastío, en el reiterado sinsentido de su vida, con base en su incapacidad de morir. Al saberse inmortal, se reconoce absurdo, en tanto los demás son mortales, y por lo mismo capaces de encarnar, como forma de vida, el ideal existencialista de ejercicio de libertad, responsabilidad y autenticidad (Tidd, 2004: 14). En Fosca, Beauvoir sintetiza la ambigüedad de la condición humana, en lo que parecería ser la negación de su credo existencial y la incapacidad de mantener por siempre el gusto por la vida que ella ejemplificaba y buscaba desde siempre. La guerra resquebraja su conciencia de ser, su unicidad, su vida personal. En 1946, cuando

aparece la novela, Beauvoir tiene 38 años, es una mujer en plenitud, con un proyecto de vida duramente peleado y consolidado; pero ese espacio propio y su proyecto vital se ven duramente sacudidos, resquebrajados por la guerra. Beauvoir se enfrenta a la imposibilidad de labrarse un destino propio ante la omnipresencia del conflicto bélico. Recordando esos momentos en *La plenitud de la vida*, declara: "ninguna adhesión afectiva nos impedía tomar nuestras decisiones a la luz de la razón y de nuestros deseos, no veíamos en nosotros nada opaco ni turbio, creíamos ser pura conciencia y pura voluntad" *(PdV:* 19). Y más aún, "Me negaba, como a los veinte años, que la vida tuviera otras voluntades que las mías" *(PdV:* 101). No obstante, la realidad inescapable de la guerra se le impone. Al verse atrapada en esa contradicción entre libertad y posibilidad, busca desentrañar la relación entre individuo y proceso histórico, persona e historia, explicando a través de Fosca los momentos decisivos de una vida individual que va incrementando su absurdo conforme se desarrolla sin posibilidad de final, mas allá del papel protagónico que cumpla en determinado momento.

Difícilmente podría pensarse en un cuestionamiento más flagrante con los principios del existencialismo clásico. La libertad deja de ser total, de tener espacio para ejercerse, la responsabilidad pierde sentido ante lo absurdo del eterno transcurrir del tiempo, la individualidad se pierde en la avalancha de la colectividad, en la imposibilidad de salirse del cauce común. Quizá por ello, porque Beauvoir no quería renunciar a estos principios básicos, nunca abandonó París durante la ocupación alemana; algunos amigos fueron miembros de la resistencia, con la que sin duda simpatizaba, pero tampoco formó parte activa de ésta.[4]

En Fosca, en su desilusión, Beauvoir vuelca la frustración propia que le provoca ver su mundo personal y cotidiano desquiciado por el conflicto bélico. Si como ha afirmado Toril Moi (1994: 79), todos los personajes de Beauvoir son ella misma, Fosca y su vida sinsentido encarna la inescapable verdad que la guerra le demuestra a la autora: el individuo está enraizado en su tiempo, no puede escapar de él. En ese mismo sentido, si el existencialismo es la pretensión de llevar a categoría filosófica los intereses personales, Fosca resulta el ícono encarnado de los peores años de Simone, en los que su mundo personal, cuidadosamente construido, se vio desquiciado por la guerra, por su absurda violencia. A pesar de la sinrazón de su vida, en Fosca Beauvoir consigue, según Moi, lo que sólo el feminismo más tardío se atreve a plantear: poner en tela de juicio la hegemonía de la voz masculina como portavoz de la humanidad. En efecto, al plantear la vida de Fosca, su incapacidad de morir, como el centro de la paradoja filosófica sobre el sentido de la vida, Beauvoir está incidiendo, desde la ficción literaria, en los terrenos de la filosofía que, por lo menos oficialmente, había abandonado desde muy temprano a la voz de Sartre y de la intelectualidad masculina en general, prefiriendo la literatura (Moi, 1994: 32-34). Sin embargo, hoy sabemos, lo hemos

sabido siempre, que la literatura es historia, sea la historia personal, la historia imaginada, la historia como sentido o la historia como acontecimiento; sin historia no existe la literatura. No obstante, sabemos también que sin lenguaje tampoco existe la historia.

En *Todos los hombres son mortales*, Beauvoir lleva a cabo una pesquisa histórica al reconstruir los acontecimientos de la historia europea en los que ubica la vida de Fosca, documentándose sobre ellos, destacando una posición personal frente a los mismos. No obstante, más allá de la reconstrucción en mayor o menor medida creíble de los acontecimientos históricos que señala, Beauvoir fue ante todo historiadora de sí misma. Al elevar su experiencia vivida a experiencia universalmente válida, Beauvoir está reaccionando desde luego contra las convenciones burguesas en las que fue criada; su vida o, más bien, sus vidas son tan válidas como cualquier otra. Pero hay también la dimensión del historiarse a sí misma al acudir a las fuentes hemerográficas para reconstruir, selectiva pero acuciosamente, los hechos que pautaron su vida personal. En *Final de cuentas* (1987) reconoce que al pasar largas horas en la biblioteca, consultando periódicos del momento, pudo reconstruir su propio pasado, recordar hechos, sucesos que yacían dormidos en su memoria y, al hacerlo, reconstruir para sí y para sus lectores su propia historia. Así, Beauvoir ubica su identidad, su persona, su transcurrir individual en el espacio privilegiado de su voz sobre la historia, de su verdad histórica, de su identidad. Algunos de sus comentaristas han dicho que en la filosofía de Beauvoir se hace evidente la conciencia de que todo ser humano está singularmente situado, inmerso, diríase, en el aquí y el ahora concreto de su vida propia.[5]

Tiempo y persona, los espacios de la identidad

Todos los hombres son mortales se ubica como un momento central en la vida de Beauvoir porque, si bien la novela no fue, no podía ser, un éxito literario —aunque apareció justamente tras la desilusión hacia la cultura europea que significó la guerra—, le dio un sentido de desencanto que se ejemplifica en la vida del personaje principal. Lejos de ser un ensayo de historia, la novela sí fue, sí es, en cambio, un testimonio claro de la trayectoria personal de Beauvoir en su proceso de construcción de sí misma, tanto literaria como individualmente. Sin la reflexión sobre la vacuidad de la vida, consecuencia acaso del abandono de la fe católica, difícilmente podría tener sentido el rescate de la vida propia, el decantado esfuerzo de autotestimonio que significan los varios tomos de su autobiografía. Si como afirma Ursula Tidd (2004: 16) la autoconciencia requiere el reconocimiento del otro, en la obra de Simone la autobiografía es el intento de

ser para los otros. En cambio, en el caso de Fosca, la recurrencia de los mismos hechos, las mismas situaciones, las mismas luchas y hasta las mismas pasiones por las que atraviesa, lo llevan únicamente a la desilusión, al desencanto, al desasosiego perpetuo. Fosca declara en varias ocasiones de la novela ese sentimiento: "Nunca tendré descanso" *(AMAM:* 177). Su existencia se vuelve absurda porque la conciencia de ser en sí no puede contar con la alteridad, con el otro, ya que el secreto de su inmortalidad no puede ser compartido. Por ello, el éxito, la gloria, el poder no lo seducen, no significan una tentación ni una realización. La alteridad, que en la vida intelectual de Simone significó Sartre, no existe pues en la vida de Fosca. Él es un hombre solo. Más aún, el conocimiento de su inmortalidad sólo puede inspirar repulsión, horror. Condenado a la inmortalidad, no puede comprometerse con nada, con nadie. Es la encarnación de la negación existencial en la que Simone creía, en la que pretendió vivir.

En la construcción de este personaje, Beauvoir retoma, y a la vez contradice, los puntos básicos del existencialismo. La libertad de optar no significa nada frente a la inmortalidad; pero al mismo tiempo, precisamente porque la opción de la vida humana está limitada por la historia, la libertad, esa opción única es irrepetible, y sólo en la historia se encarna. Los sujetos históricos, como los personajes, están limitados por sus condiciones específicas. Sólo en el conocimiento de la relación individuo-historia es posible construir la identidad personal.

Simone de Beauvoir, mujer rebelde y precursora, fue sobre todo testigo de su tiempo; fue, pues, historiadora de sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone de (1987), *La fuerza de las cosas,* Barcelona, Edhasa.

_____ (1963), *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (1955), *All men are mortal*, Cleveland, The world Publishing Co.

Evans, Mary (1966), *Simone de Beauvoir,* Londres, Sage.

Galster, Ingrid (2007), *Beauvoir dans tous ses etats*, París, Editions Tallandier.

Marso, Jo y Patricia Moynagh (2004), *Simone de Beauvoir's Political Thinking*, Chicago, University of Illinois Press.

Moi, Toril (1994), *Simone de Beauvoir: The making of an intellectual woman,* Oxford, Blackwell.

Moubauchir, Chantal (1972), *Simone de Beauvoir ou le souci de la différence*, París, Editions Seghers.

Moureau, Jean-Luc (2008), *Simone de Beauvoir. Le goût d'une vie*, Montréal, Ecriture.

Ortega y Gasset (1968) [1957], *Caracteres y Circunstancias,* Madrid, A. Aguado.

_____ (1957), *Ideas y Creencias*, Madrid, Espasa- Calpe.
Tidd, Ursula (1999), "The Self-Other relation in Beauvoir's Ethics and Autobiography", en Margaret A. Simons (ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, special issue *Hypanthia 14*, núm. 4 (otoño), pp. 163-174.
_____ (2004), *Simone de Beauvoir*, Londres, Routledge Critical Thinkers.
Winnegarten, Renee (1988), *Simone de Beauvoir. A Critical View,* Oxford, Berg.

Abreviaturas de las obras citadas:

AMAM: All men are mortal
PdV: La plenitud de la vida

NOTAS AL PIE

[1] Se utiliza aquí la versión en inglés editada en 1955.

[2] Véase Ursula Tidd (1999: 163-174).

[3] Véase Ortega y Gasset (1957) y (1968).

[4] Véase Ingrid Galster (2007: 241).

[5] Véase Jo Marso y Patricia Moynagh (2004: 12).

LA VEJEZ DE BEAUVOIR

Karine Tinat

Las relaciones que mantiene Beauvoir con su propia vejez, sin estar omnipresentes en el conjunto de su obra, aparecen muchas veces. En sus *Cahiers de jeunesse,* que escribió entre 1926 y 1930 y han sido publicados en 2008, se halla esta repetición constante: "Me siento vieja"; ella habla de "mi vejez" mientras tiene veinte años y piensa que, desde lo alto de sus diecinueve años, "ahora no es más crecer, lo que hay que decir, es envejecer".[1] Recordamos también los temores experimentados a mitad de su vida: "Un día, a los cuarenta años, pensé: 'En el fondo del espejo me espía la vejez; y es fatal, me atrapará'" *(FC:* 760). Diez años más tarde, Beauvoir tiene la impresión de haberse vuelto otra: "Con frecuencia me detengo, asombrada, ante esa cosa increíble que me sirve de rostro. (…) Tal vez la gente que se cruza conmigo no ve en mí más que a una quincuagenaria que no está ni bien ni mal, tiene la edad que tiene. Pero yo veo mi vieja cabeza donde hay una viruela de la que no curaré" *(FC:* 760). A los sesenta y tres años, Beauvoir afirma haber "atravesado el límite" desde hace un decenio y sentirse "instalada en la vejez"; aunque, la verdad, sobre la edad parece extranjera en tanto que su cuerpo no da el menor signo de salud declinante *(FdC:* 35-36). Antes de alcanzar esta aceptación de sí, Beauvoir expresó sus sentimientos acerca de su propia vejez y comunicó puntualmente dicha preocupación a sus lectores.

Este acercamiento reflexivo sobre su edad y la irreversibilidad del tiempo se aloja, particularmente, en sus libros autobiográficos, pero no solamente en ellos. Es verdad que los tres primeros volúmenes, que siguen un orden cronológico, llevan títulos que remiten a tres etapas esenciales de su vida: *1)* a su juventud —*Memorias de una joven formal*—; *2)* a la edad en la que se sentía todopoderosa —*La plenitud de la vida*—; y, *3)* al momento en que comenzó a experimentar los

acontecimientos sin poder modificar el curso de su destino —*La fuerza de las cosas*—.[2] Más allá del testimonio personal, se sabe también que Beauvoir escogió la vejez como objeto de investigación y publicó un ensayo con el mismo nombre en 1970. Según ella, la razón principal que la incitó a escribir este libro no tenía tanto que ver con el hecho de que ella misma fuera una mujer mayor o que el tema le interesara, sino que "el problema estaba en el aire" (Schwarzer, 1983: 91). De hecho, durante el periodo que se extendió de 1960 a 1975, la política francesa sobre la vejez se centró en el modo de vida de las "personas mayores", como lo recuerda Caradec (2004: 18).

En *La vejez* de Beauvoir se fija como objetivo principal demostrar que este periodo de la existencia es una construcción cultural y social, y la sociedad no trata a las personas mayores como sujetos. A lo largo de las páginas, Beauvoir recurre constantemente a la palabra despectiva "viejo" —más precisamente a los *vieillards*— para calificar a este sector de la población.[3] El ensayo examina primero lo que la biología, la etnología y la historia pueden enseñar sobre el tema a través de ejemplos obtenidos en comunidades llamadas "primitivas". Luego, Beauvoir describe las relaciones que el "viejo" mantiene con su imagen, su cuerpo, el tiempo pasado y aquel por venir. Basándose en su propia experiencia, pero también y sobre todo en diarios íntimos, correspondencias, memorias y otros textos literarios, Beauvoir intenta comprender y analizar las actitudes de estas personas mayores frente a su entorno y al mundo en general. En conclusión, Beauvoir subraya la multiplicidad de rostros que puede tomar la vejez e insiste sobre todo en las desigualdades sociales: "Hoy un minero es a los 50 años un hombre acabado mientras que entre los privilegiados muchos llevan alegremente sus 80 años" *(LV:* 647).

Estas líneas abordan menos *La vejez* de Beauvoir que la vejez de Beauvoir, aunque resultaría apasionante a nuestros ojos descubrir dónde está la vejez de Beauvoir en su obra *La vejez*. Se proponen más bien observar dos aspectos precisos del tema por los cuales Beauvoir se interesa y surgen con fuerza en el retrato que ella pinta de dos de sus íntimos: su madre, Françoise Brasseur, en *Una muerte muy dulce,* y Sartre en *La ceremonia del adiós.* Consideramos que, al evocar y describir ampliamente a sus seres próximos en el último periodo de su vida, Beauvoir está hablando un poco de sí, y más aún, ella misma siente estar viviendo su vejez.[4] Tanto en *Una muerte muy dulce* como en *La ceremonia del adiós,* y aunque Beauvoir recibió varias veces la crítica de haber mantenido una distancia demasiado objetiva en estos dos relatos (Deguy, Le Bon de Beauvoir, 2008: 93), es probable que su manera de narrar los acontecimientos no esté solamente guiada por su visión de la vejez sino también, de manera insinuada, por sus propias preocupaciones.[5]

Una muerte muy dulce relata los últimos instantes vividos por la madre de Beauvoir. Luego de una caída en su casa donde se rompe el cuello del fémur, es transportada al hospital y luego a la clínica C. Muy rápidamente los exámenes médicos revelan que esta mujer de setenta y siete años es víctima de un cáncer en el intestino delgado. A lo largo de las páginas, Beauvoir cuenta entonces cómo su hermana Poupette y ella se relevan en la cabecera de su madre; la asisten en las últimas semanas de su vida, ubicada bajo la línea del atroz sufrimiento físico, de la total dependencia de los otros (familia y personal hospitalario) y del encierro en la institución médica. El título *Una muerte muy dulce* retoma irónicamente las palabras de una enfermera cuya intención era tranquilizar a Poupette, en el instante preciso del deceso de la madre: "¡Pero señora —le contestó la enfermera — le aseguro que fue una muerte muy dulce!" *(MMD:* 84). Beauvoir siempre sostuvo que, tanto para el individuo que está a punto de morir como para los íntimos que lo acompañan, la muerte es una "violencia indebida" *(MMD:* 99).

Organizada en orden cronológico, *La ceremonia del adiós* reconstruye la última década vivida por Sartre, de 1970 a 1980. Beauvoir describe las últimas actividades a las que se dedica, como el rodaje de la película sobre su vida, las últimas conferencias, manifestaciones y reuniones de *Les Temps Modernes,* los últimos viajes al extranjero, a Roma principalmente. Durante esta década Sartre está, sin embargo, cada vez más limitado físicamente y Beauvoir cuenta su ceguera parcial, sus problemas arteriales, su incontinencia urinaria y sus accidentes intestinales, su alcoholismo y tabaquismo, etc. A pesar de sus problemas de salud, Sartre es más bien descrito como un hombre activo hasta el final de su vida y rodeado de mujeres ayudantes y compasivas. El título *La ceremonia del adiós* retoma las propias palabras de Sartre al momento de una separación de Beauvoir, quien se iba de vacaciones: "Sonrió de manera indefinible y me dijo 'Así, pues, es la ceremonia del adiós'. Le puse la mano en el hombro, sin responder" *(CA:* 32). Algunos años más tarde, estas palabras tomaron todo su sentido…

¿Por qué reunir estos dos relatos? De inicio, tanto el primero como el segundo finalizan con la muerte de una persona cercana de Beauvoir. Durante el acompañamiento que lleva a este desenlace trágico, Beauvoir coloreó sus textos de sentimientos y emociones personales hacia su madre y Sartre. En *Una muerte muy dulce* se puede leer "esta vez, la desesperación escapaba a mi control" *(MMD:* 32) o incluso "mi verdadera vida transcurría junto a ella y no tenía más que una finalidad: protegerla" *(MMD:* 69). En *La ceremonia del adiós* leemos frases cortas como "debí hacer un gran esfuerzo para no traicionar mi pánico" y "durante toda la noche luché contra la angustia" *(CA:* 29). Además, estos dos relatos se reúnen en torno a dos aspectos en los cuales Beauvoir se enfoca

particularmente: *1)* la vejez, tanto de la madre como de Sartre, es vivida en la enfermedad y Beauvoir parece tener un interés específico en la decadencia y desamparo corporal; y, *2)* la madre de Beauvoir y Sartre son presentados como personas cuyos menores gestos cotidianos dependen del apoyo de los otros.

La decadencia corporal

La decadencia corporal descrita por Beauvoir en los dos relatos parece articularse alrededor de tres elementos. En primer lugar, Beauvoir no sólo pone de relieve en su narración la pérdida de las capacidades físicas que acarrea forzosamente un cambio de vida —por ejemplo, su madre ya no puede levantarse de su cama y Sartre pierde la vista— sino que aborda también la pérdida de control de ciertas funciones naturales que normalmente generan sentimientos de vergüenza y de molestia. En *Una muerte muy dulce,* Beauvoir ordena a la enfermera dejar a su madre tranquila: " '¡Ah, déjenla!', les dije. (…) '¡Tanto peor! Déjenla hacerse en las sábanas.' 'Pero —protestó la señorita Leblón— ¡Es tan humillante!' " *(MMD:* 52). En *La ceremonia del adiós,* un largo pasaje trata la incontinencia urinaria de Sartre: "A mediados de octubre, nuevamente, me di cuenta de la irreversible degradación de la vejez. (…) Entonces le dije: —Usted tiene incontinencia de orina. Hay que decírselo al médico. (…) Al día siguiente, por la mañana, le pregunté si su falta de control no le incomodaba. Sonriendo me respondió: —Hay que ser modesto cuando se es viejo" *(CA:* 50-51). Frente a la pérdida de control de funciones naturales, Beauvoir se conmueve ante la simplicidad y modestia de sus próximos; en cambio, la entristecen su resignación y su falta de agresividad frente al problema *(CA:* 51). A través de las descripciones de Beauvoir, resalta menos la idea de un disgusto o de un rechazo hacia el cuerpo envejecido, debilitado y transformado, que la angustia del cuerpo que puede dejar de funcionar en todo momento. En *La ceremonia del adiós,* Beauvoir escribe: "Es horrible este cuerpo que nos falla cuando la cabeza está todavía sólida" *(CA:* 123). Además de expresar el pavor de Beauvoir delante de las metamorfosis corporales generadas por la vejez, esta frase es paradigmática en la medida en que retoma una idea que profundiza Beauvoir durante muchas páginas en *La vejez* y que es la triste suerte de los "viejos" intelectuales y artistas, con cuerpo decadente, pero con espíritu todavía vigoroso *(LV:* 360-384).[6]

Beauvoir aborda también, implícitamente, la actitud pasiva frente al cuerpo que se degrada cuando observa la vida como una regresión; es decir, cuando ella pone en paralelo la avanzada hacia la gran edad y el regreso hacia la infancia. Con cierta regularidad en estos dos relatos, insinúa que uno se vuelve particularmente viejo cuando comienza a reaccionar como niño. Menciona por ejemplo la voz "de

una niña", refiriéndose a su madre, que lanza en un medio sollozo: "Soy demasiado desdichada" *(MMD:* 77); y, a propósito de la incontinencia de Sartre, Sylvie [la hija adoptiva de Beauvoir] advierte: "Se diría que un crío se hizo pipí" *(CA:* 54).

En estos dos escritos emerge finalmente la idea de que el cuerpo, envejecido y enfermo, se disocia del sujeto para convertirse en objeto. En *Una muerte muy dulce,* Beauvoir escribe: "Sólo que ese cuerpo, reducido de pronto por esa renuncia a no ser sino cuerpo, no era ya diferente de un despojo: pobre esqueleto sin defensa, palpado, manipulado por las manos profesionales, en el que la vida parecía prolongarse sólo por una estúpida inercia" *(MMD:* 21). En *La ceremonia del adiós,* numerosas frases evocan el cuerpo de Sartre como si éste no representara más que una cosa a distinguir del mismo Sartre. A veces, Beauvoir mantiene también la mirada sobre una parte aislada del cuerpo de Sartre y describe tan precisamente la disfunción que transmite al lector la gran impresión del problema físico. A título de ejemplos, se rescatan: "Un flemón le hinchaba el rostro, pero parecía gozar de buena salud" y "Le quedaba un sombra de parálisis en la boca que le hacía difícil masticar y algunas veces ceceaba" *(CA:* 33-34). En un momento dado, Sartre afirma también sentirse invisible en relación con la otra gente; él tiene "la impresión de ser un objeto, sin relación con la gente" *(CA:* 65). Según Beauvoir, el estatus de objeto está sin embargo inserto en la trama relacional, ya que el objeto es manipulado y confiado a muchas manos. La persona envejecida no tiene solamente la experiencia de su cuerpo que se descompone sino que ella vive también una recomposición de sus relaciones interpersonales…

La dependencia de los otros

Entre más se degrada el cuerpo más se incrementa la dependencia de los otros. En los dos relatos, Beauvoir trata aún más este aspecto: ella tiene un rol importante de ayudante tanto al lado de su madre como al lado de Sartre. Este punto merecería un largo desarrollo; sin embargo, sólo se restituirán aquí algunas notas.

En *Una muerte muy dulce,* alrededor de Françoise Brasseur se agitan enfermeras, algunas amigas le prestan sus servicios y sus hijas, Poupette y Simone, la asisten cotidianamente. A lo largo del relato, esta mujer se encuentra en cama en una habitación de clínica; pasiva, a veces inerte y completamente dependiente en sus menores requerimientos de todo su entorno. En *La ceremonia del adiós,* Sartre no cesa de desplazarse: va a los restaurantes de su barrio; duerme seguido en casa de Arlette Elkaïm o en casa de Beauvoir; va de vacaciones en Francia y el extranjero. A diferencia de la madre de Beauvoir, Sartre no recibe

ayuda médica profesional de manera diaria; en cambio, está rodeado de manera permanente por amistades femeninas.

Respecto a su entorno, Françoise Brasseur y Sartre experimentan sentimientos de naturaleza diferente y no se comportan de la misma manera. La madre de Beauvoir se inquieta y se siente avergonzada al molestar a otros: " 'Habrá que mandar flores a la doctora Lacroix.' Le prometí ocuparme de esto. '¿Y los agentes?, ¿no hay que darles algo? Los he molestado' " *(MMD:* 19). Lejos de estar inquieto, Sartre se alegra por él de la solicitud de los otros: "Liliane le preguntó una mañana: —¿No te molesta un poco depender de los demás? —Sonrió—. No. Incluso tiene un pequeño lado agradable. —¿El que te mimen? —Sí. —Porque, ¿tú sientes que se te quiere? —¡Oh! Ya lo sabía antes. Pero es agradable" *(CA:* 123-124). Si molestar a una persona o depender de ella no parece estar en el centro de las preocupaciones de Sartre, este último aparece en cambio preocupado de no hacer sufrir su entorno benévolo. Por ejemplo, una tarde, él se pone a canturrear: "No quiero apenar, ni lo más mínimo, a mi Castor..." *(CA:* 31).

Las experiencias relacionales que vive la madre de Beauvoir con su entorno parecen bien diferentes a las de Sartre. En *Una muerte muy dulce,* Beauvoir describe a su madre como una mujer reticente y desconfiada frente a los otros: antes de entrar en la clínica, ella no soportaba la idea de recibir por la noche, en su domicilio, a una enfermera desconocida; sólo su médico habitual podía reconfortarla *(MMD:* 13 y 15). Beauvoir describe también la manera en que su madre era manipulada y objetivada por los médicos: "(…) pero, para él [el médico] ella era el objeto de una interesante experiencia y no un ser humano" *(MMD:* 50). Finalmente, Beauvoir presenta a su madre como un ser inferior y dominado por el cuerpo médico, es decir, encerrada en la relación jerárquica enfermo/médico, inferior/superior: "El doctor J., el profesor B., el doctor T.: lavados, planchados, estirados y perfumados, se inclinaban desde lo alto sobre esa anciana mal peinada, un poco huraña; unos señores" *(MMD:* 23).

En *La ceremonia del adiós,* Beauvoir hace primero el retrato de un Sartre poco ansioso y/o impresionado por los diagnósticos de los médicos: recibe numerosas veces el mandato de dejar de beber y de fumar y no hace caso (salvo al extremo final de su vida). Su principal molestia es la ceguera parcial que aumenta y le impide leer y escribir. Beauvoir parece también dar una cierta importancia al hecho de que Sartre es un hombre rodeado de mujeres; escribe: "Siempre tenía mucho trato con mujeres jóvenes: Mélina, entre muchas otras. Un día se quejó de que trabajaba muy poco con Víctor; le dije riendo: '¡Demasiadas jóvenes!' 'Pero me son útiles', me respondió. Y pienso que, realmente, él les debía el gusto por la vida. Me declaró con una especie de ligera complacencia: 'Nunca le he agradado tanto a las mujeres' " *(CA:* 145). Caradec nos recuerda que las "personas mayores" pueden ser definidas según la edad "cronológica" pero también según la edad "social" y que, para este segundo tipo de indicador, una nomenclatura de la

edad puede ser establecida según el "estatus funcional", es decir, la aptitud del individuo para cumplir con sus actividades cotidianas (2004: 42-54). Lalive d'Epinay y su equipo señalan tres "estatus funcionales": *1)* los "independientes" que realizan sus actividades sin dificultades; *2)* los "frágiles" que sufren dificultades para llevar a cabo una actividad o varias; y, *3)* los "minusválidos" o "dependientes" incapaces de realizar solos al menos una actividad (1999: 64-83). Esta nomenclatura es útil en el sentido de que permite identificar que Beauvoir sitúa a Sartre del lado de los individuos "frágiles" y a su madre del lado de las personas "dependientes". En otros términos, es de nuevo la noción de sujeto la que aparece insinuada en el estudio de este segundo aspecto y que parece, sobre todo, repetida a medida que la persona pierde su autonomía.

Conclusiones

Este escrito no tiene otra intención que la de dibujar la hipótesis según la cual Beauvoir, al contar la marcha de su madre hacia la muerte y al describir cómo Sartre vive sus últimos diez años, aborda indirectamente su propia vejez. De hecho, en los dos relatos, nada permite confirmar esta aserción: Beauvoir permanece silenciosa sobre lo que le devuelven las imágenes del otro, para ella misma. En cambio, se sabe cuán convencida está Beauvoir de que "la revelación de nuestra edad nos viene siempre de los demás" y que "no lo aceptamos de buen grado" *(LV:* 344). Por una parte, trae a colación la anécdota siguiente: "Yo me estremecí a los 50 años cuando una estudiante norteamericana me repitió la frase de una compañera: '¡Pero, entonces, Simone de Beauvoir es una vieja!'" *(LV:* 344). Por otra parte, evoca el impacto que sufrimos cuando constatamos que el otro ha envejecido: "Vemos a nuestros allegados *sub specie aeternitatis* y descubrir su vejez es también un golpe para nosotros. (…) La sorpresa es aún más penosa cuando se trata de personas de la misma edad que nosotros. Todo el mundo ha hecho esta experiencia: encontrar a alguien que apenas reconocemos y nos mira con perplejidad; uno se dice: ¡cómo ha cambiado!, ¡cómo habré cambiado!" *(LV:* 345-346). Tres años separan a Sartre de la edad de Beauvoir y, sin embargo, en ningún momento en *La ceremonia del adiós* ella compara su estado de salud con el de su compañero.

Una manera de afinar esta hipótesis fue observar los dos grandes aspectos de la experiencia de envejecer que surgen en ambos relatos y que, por lo tanto, podemos imaginar como preocupaciones centrales para Beauvoir. El primer aspecto es la decadencia corporal acarreada por la enfermedad y el avance de la edad: "Se conjura la idea de enfermedad invocando la edad; se elude la noción de edad invocando la enfermedad y con ese desplazamiento se logra no creer ni en

una ni en otra. La apariencia de nuestro cuerpo y de nuestro rostro nos informa con más certeza. ¡Qué contraste con nuestros veinte años!" *(LV:* 343). El segundo aspecto, que parece ser una consecuencia del primero, es la dependencia creciente hacia los otros: entre más se debilita el cuerpo y pierde sus funciones, la persona envejecida requiere más asistencia profesional y médica o de ayuda informal de su entorno. Nos describe la vejez como un estado de sumisión respecto al otro y lo distingue tan bien que, aunque la persona mayor siempre ha tenido el privilegio de la superioridad sobre el menor, la lógica se invierte al final de la vida: el menor dispone de más fuerzas (físicas e intelectuales) que el mayor moribundo.

Beauvoir trata menos estas lógicas jerárquicas entre mayor y menor que la fragilidad del sujeto en el momento de la vejez. Esto no es muy sorprendente para la autora de *El segundo sexo* que dedicó gran parte de su vida a defender la autonomía de los sujetos con libertades limitadas, como las mujeres o los negros… Más sorprendente es que Beauvoir no haya ofrecido a sus lectores un estudio sistemático de la vejez a través del prisma de género. A nuestros ojos, esto constituye una pista de investigación a explorar y profundizar en el futuro y nos permitiremos aquí discernir algunos contornos.

Esta lectura cruzada entre *Una muerte muy dulce* y *La ceremonia del adiós* podría dar a entender que, según Beauvoir, es más fácil envejecer para un hombre que para una mujer: Sartre aparece más activo, más rodeado de amigos, menos ansioso y menos preocupado que la madre de Beauvoir al final de su vida. Sin embargo, esta conclusión pareciera fácilmente precipitada y errónea, entre otras, por las razones siguientes: *1)* los dos relatos se fundan en hechos reales —aunque reconstruidos por Beauvoir y según su propia percepción— y sólo se puede dar una lectura en torno de aspectos generales y convergentes; y *2)* las posiciones relativas de madre y compañero de vida, que tienen forzosamente una incidencia en la manera en la que Beauvoir percibe y narra los acontecimientos, no pueden reflejar la visión de género que tiene ella sobre la vejez.

La lectura del capítulo "De la madurez a la vejez" de *El segundo sexo* nos deja también interpretar que, según Beauvoir, es más difícil envejecer para una mujer que para un hombre porque ella es brutalmente despojada de su femineidad cuando surge la menopausia, mientras el hombre envejece continuamente sin pasar por esa crisis *(SS II:* 456).[7] En *La vejez,* ella subraya también no haber encontrado, ni en la literatura ni en la vida, ninguna mujer que considerara su vejez con complacencia; escribe: "Tampoco se habla jamás de una 'hermosa anciana'; en el mejor de los casos se la califica de 'encantadora'. En cambio se admira a ciertos 'viejos hermosos' (…) el pelo blanco, las arrugas no contradicen este ideal viril" *(LV:* 355).

Estos escritos insinúan que, según Beauvoir, la mujer envejecida es más vulnerable que el hombre "mayor". Sin embargo, durante una entrevista con Schwarzer (1983: 94), Beauvoir afirma explícitamente lo contrario:

> Ser viejo es al contrario mucho más difícil para los hombres. Porque nosotras, las mujeres —finalmente no digo eso de mí que soy desde ese punto de vista muy privilegiada, sino de las mujeres en general— no caemos de tan alto. Siempre nos hemos mantenido en un nivel inferior. Pero los hombres, que se toman por grandes personajes, que creen tener poder y responsabilidades, para ellos, cuando se vuelven viejos, es algo terrible. Es una verdadera ruptura. (…) No pueden soportar la idea de que su hijo de 25 años tomará su poder y están completamente destrozados. Una mujer puede recuperarse más fácilmente. Esto no significa que yo ame el mundo tal y como está hecho hoy para las mujeres, pero les da más puertas de salida.[8]

Además del hecho de aportar elementos sobre la vejez de Beauvoir, el cruce de estos dos relatos abre así una brecha, la de estudiar finamente la visión de género de Beauvoir sobre la vejez…

BIBLIOGRAFÍA

Attias-Donfut, Claudine (2007), "Vieillir au féminin", en Fondation Eisai, *Quand est ce que je vieillis?*, París, PUF.

Beauvoir, Simone de (2008), *Cahiers de Jeunesse* [texto iniciado, editado y presentado por Sylvie Le Bon de Beauvoir], París, Gallimard.

_____ (2002) [1964], *Una muerte muy dulce,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

_____ (1990) [1970], *La vejez,* México, Hermes.

_____ (1989) [1949], *El segundo sexo II,* México, Ediciones Siglo Veinte.

_____ (1988) [1972], *Final de cuentas*, México, Hermes.

_____ (1986) [1963], *La fuerza de las cosas,* México, Hermes.

_____ (1984) [1981], *La ceremonia del adiós*, México, Hermes.

_____ (1983) [1960], *La plenitud de la vida*, México, Hermes.

_____ (1983) [1958], *Memorias de una joven formal,* México, Hermes.

Caradec, Vincent (2004), *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, París, Armand Colin.

Deguy, Jacques y Sylvie Le Bon de Beauvoir (2008), *Simone de Beauvoir. Ecrire la liberté*, París, Gallimard.

Lalive d'Epinay, Christian (1999), "Comment définir la grande vieillesse ?", en *L'Année gérontologique*, pp. 64-83.

Lenoir, Rémi (1979), "L'invention du 'troisième âge", *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 26-27, pp. 57-82.

Schwarzer, Alice (1983), *Entretiens avec Simone de Beauvoir*, París, Mercvre de France.

Abreviaturas de las obras citadas:

CA: La ceremonia del adiós.
CJ: Cahiers de jeunesse.
FdC: Final de cuentas.
FC: La fuerza de las cosas.
LV: La vejez.
MMD: Una muerte muy dulce.
SS II: El segundo sexo II.

NOTAS AL PIE

[1] Retomo aquí las anotaciones de Sylvie Le Bon de Beauvoir que preguntó a Simone de Beauvoir: "¿Cuándo te sentiste vieja por primera vez?" Y Beauvoir le respondió: "A los doce, trece años…" *(CJ:* 23; traducción mía).

[2] El último volumen autobiográfico, *Final de cuentas* (1988 [1972]), responde a una lógica temática y no cronológica. Esto no impide que se encuentre ahí una verdadera reflexión sobre lo que fue su vida y sobre la manera en que vivió su vejez *(FdC:* 9-44).

[3] El recurso de este término peyorativo por Beauvoir sorprende más en tanto que, después de la segunda Guerra Mundial, se impusieron los regímenes de retiro y los "viejos" se convirtieron en los "retirados" (Caradec, 2004: 13). Se sabe también que la expresión "tercera edad" surgió en los años setenta (Lenoir, 1979: 57-82).

[4] Cuando Beauvoir escribe estos dos relatos, ella ha "atravesado el límite" de los 53 años que, según ella, la ha hecho volcar en la vejez: tenía 55 años cuando escribió *Una muerte muy dulce* y 73 cuando escribió *La ceremonia del adiós.*

[5] Es importante también recordar que Beauvoir desarrolló e ilustró esta temática de la vejez en otros libros como *Todos los hombres son mortales* (1946), *Las bocas inútiles* (1945) y el capítulo "De la madurez a la vejez" de *El segundo sexo* (1949).

[6] Por ejemplo, Beauvoir retoma las palabras de Chateaubriand: "Es un suplicio conservar intacto el ser intelectual prisionero en una envoltura material gastada" *(LV:* 363).

[7] Entre otras referencias de Attias-Donfut, se puede leer el artículo "Vieillir au féminin" (2007: 91-101) que aporta algunos elementos de reflexión y cuestionamiento sobre la menopausia como marca de envejecimiento para las mujeres.

[8] Traducción mía.

TERCERA PARTE

CUERPO E INTIMIDADES

BEAUVOIR, UNA MUJER ENTRE TODAS LAS MUJERES

Bethsabé Huamán Andía

El feminismo es un modelo de vivir individualmente
y de luchar colectivamente
Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir ha sido una de las mujeres clave en la construcción del pensamiento feminista, por lo que una reflexión crítica acerca de su obra es un paso importante para continuar con un proyecto que ha tenido no pocas dificultades, retrocesos y trabas. Existe una vasta bibliografía que ha abordado distintos aspectos de su obra y de su vida, a la que trataremos de aportar algunas reflexiones. La primera, que puede funcionar como la pregunta que estimula este artículo, sería: tal y como concibe Simone de Beauvoir la maternidad, ¿existiría una oposición entre maternidad y feminismo? La segunda derivaría en alguna medida de la primera: si la maternidad no es ya uno de los centros medulares de la femineidad como la plantea Beauvoir, ¿qué ocuparía el centro de su construcción como mujer? Las dos preguntas serán respondidas a la luz de sus dos primeras obras autobiográficas, *Memorias de una joven formal* y *La plenitud de la vida*, pues reflejan los momentos de formación de esa identidad. No me detendré en los aspectos filosóficos o teóricos al respecto, que pueden estar desarrollados en sus artículos y en su estudio *El segundo sexo*, porque me interesa sobremanera acercarme a Simone como persona, ejemplo, proyecto central de su obra autobiográfica. Como señala Kate Millet: "Si *El segundo sexo* ha enseñado a las mujeres de su generación cómo pensar, las autobiografías de Beauvoir les han enseñado cómo vivir" (Tidd, 1999: 61).[1] Lo que, en otras palabras, también afirma Simone al decir "sé que uno nunca puede conocerse, sino sólo narrarse" *(PdV:* 384). Estas preguntas pueden, a su vez, guiar una lectura del resto de su

obra autobiográfica y literaria que, aquí, quedará pendiente.

Me gustaría señalar que, a diferencia de otras aproximaciones a Simone de Beauvoir, producto de lecturas y relecturas por la influencia que su obra produjo en la vida de las lectoras, en mi caso la ecuación es inversa. Este acercamiento a Beauvoir es consecuencia de la influencia que ella y su obra produjeron en mi vida y entorno familiar inmediato, mucho antes de que yo pudiera leerla y estudiarla. Por tanto, estas reflexiones surgen desde esa posición que hago explícita.

Matrimonio y maternidad

Desde *Memorias de una joven formal,* Simone de Beauvoir se configura como una mujer diferente que desestima la belleza, la obediencia, la religión y las bondades del matrimonio. Se plantea con tanto rigor su trascendencia que la consigue, a pesar de los designios que su época y su familia le demandaban. Para muchos, hay excesiva soberbia en la actitud de Beauvoir, al decirse a sí misma que todo lo que haga importará; pero esta actitud, que puede parecer pedante y excesiva, es necesaria para que ella se convenza de ir a contracorriente.

Todavía en *Memorias de una joven formal* Beauvoir comparte muchos de los sueños y fantasías femeninas históricamente forjadas, como el matrimonio. Su primo Jacques es quien despierta este deseo, por su carisma, su porte, su belleza; pero ella ve en él un hombre sin ambiciones personales, sin ideales, y se da cuenta de que el amor que cree sentir por él es un amor sin comunión: "Es demasiado evidente que en los momentos en que más lo quería hubo siempre entre nosotros un desacuerdo profundo al que sólo me sobreponía renunciando a mí misma; o, de lo contrario, me rebelaba contra el amor" *(MJF:* 351).

Después de ese reconocimiento, en *La plenitud de la vida,* Beauvoir inició la configuración de su ser mujer. Un primer cuestionamiento se plantea ante la separación de Sartre, por razones laborales, a lo que éste sugiere el matrimonio para garantizar que estarán juntos; sin embargo, Simone comprende que sería una gran traición a sus ideales: "El casamiento multiplica por dos las obligaciones familiares y todas las molestias sociales. Al modificar nuestras relaciones con los demás, habría alterado fatalmente las que existían entre nosotros" *(PdV:* 80). Pero, sobre todo, es claro que en ella nunca hubo (ni en Sartre) la vocación de procrear:

> No tenía ni tengo ninguna prevención contra la maternidad; los bebés nunca me han interesado. (…) Un chico no hubiera apretado los lazos que nos unían a Sartre y a mí. (…) Además, no me parecía compatible con el camino en el que me internaba: sabía que para ser una escritora tenía necesidad de mucho tiempo y

de una gran libertad. (…) Por la literatura, pensaba, se justifica al mundo creándolo de nuevo en la pureza de lo imaginario y al mismo tiempo uno salva su propia existencia; parir es aumentar en vano el número de seres que están sobre esta tierra sin justificación. (…) Mi vocación tampoco soportaba trabas y me retenía ante cualquier proyecto que le fuera extraño. (…) No he sentido la impresión de rechazar la maternidad; no era mi destino; al quedar sin hijos, cumplía mi condición natural" *(PdV:* 80-81).

Son muy interesantes los elementos que justifican en Beauvoir la decisión consciente y coherente de no ser madre. En primer lugar, en una alusión a su consabida frase, "La mujer no nace, se hace", utiliza en este caso su resolución adversa a la maternidad como un asunto no cultural sino ya dado: ella "no había nacido" para ser madre; por tanto, ir en contra de esa condición "natural" hubiera sido ir en contra de su verdadera naturaleza, de su esencia. Se plantea como una condición casi biológica el hecho de que algunas mujeres no asuman el llamado de la procreación, no porque lo considere verdaderamente un asunto fisiológico sino para darle un énfasis absoluto a su decisión. En ella hay una reelaboración del destino femenino natural hacia la maternidad, por un destino, igual de concluyente, hacia la no maternidad.

Otro punto interesante es la oposición que establece entre literatura y maternidad, obra y bebé, fantasía y realidad. Por un lado la literatura, la creación de obras, desarrolla la imaginación y salva la existencia al darle una justificación; por el otro lado la maternidad, la creación de hijos, reafirma una existencia injustificada y sinsentido, es decir, condena. La maternidad es vivida como un yugo, retomando el designio de las sagradas escrituras, "parirás con dolor"; no sólo el parto, sino la creación misma de otro ser es vista por Beauvoir como una condena que, además, no estrechará los lazos afectivos entre ella y Sartre. También en ello hay una lucidez respecto a la utilización de los hijos como medio para garantizar una relación, un matrimonio, un patrimonio y, muchas veces, un destino y hasta una existencia.

Parte de la decisión de Simone de no tener hijos se justifica en el tiempo de su vocación literaria, de su creación propia; en este sentido, ella es el egoísmo puro frente a la procreación que es el sacrificio en plenitud. Significaba que Simone daría horas y horas de su tiempo, de su construcción de sí misma para otro, ¿Ella no era capaz de eso? Aquí entra en juego, por un lado, un desdén hacia la dimensión cotidiana de la subsistencia humana y, por otro, la completa conciencia de que un hijo no sería una responsabilidad compartida sino su absoluta potestad. No esperaba Simone que Sartre renunciara a alguna dimensión de su rol como filósofo para dedicarle tiempo a un hijo (ella hubiera sido incapaz de sugerirlo) y asimismo no se consideraba menos que él en ese sentido. Pero esto no quita que en ella existiera cierta inclinación por proteger y cuidar de otras personas, lo que

en relación con Sartre se vuelve parte de un rol. Esto se hace evidente en su responsabilidad respecto de la alimentación de Sartre cuando estaban juntos, la cual tiene aspectos dramáticos en la época de guerra:

> La primera encomienda que recibí era un gran pedazo de cerdo, bien a punto, dorado y que me pareció muy apetitoso; al mirarlo de más cerca, vi cositas blancas que se movían. "¡Paciencia!", me dije. Se me había metido en la cabeza que debíamos comer carne so pena de terminar anémicos; corté los peores pedazos, lo raspé, lo limpié. (…) En cuanto a Sartre le disimulamos la verdad. (…) Una vez estaba presente cuando desembalé un medio conejo; lo tomó en seguida y bajó corriendo a tirarlo al tacho de basura *(PdV:* 537).

En este ejemplo se presenta, de manera descarnada, que Simone debía llevar el peso de la alimentación, sus congojas, su sufrimiento, su esfuerzo por cumplir con este mandato, a pesar de la situación de escasez producto de la guerra. Sin duda, este peso de lo cotidiano era algo que ella en soledad padecía, y de la que Sartre se encontraba exento.

La vocación del cuidado también se manifiesta en la responsabilidad de lo que ella llamó "la familia"; se refería a Olga, Wanda, Bost, Lise y otros que luego aparecieron. Eran jóvenes artistas, alumnas, alumnos o pensadores que convivieron con Simone y Sartre en un momento dado. Aunque tenían relaciones unipersonales entre sí, su construcción de ese todo como familia era parte de la necesaria comunidad que necesitaba Simone. Y además es sabido que, más adelante en su vida, tanto ella como Sartre adoptarán hijos, remplazando lazos biológicos por lazos políticos, para crearse un entorno familiar.

Por tanto, pareciera que lo que rechaza Beauvoir es el destino biológico de la maternidad. Cuando hace de la condición maternal una debilidad en la mujer, una mala pasada de la naturaleza y la rechaza categóricamente, una nueva trampa se forja. Como señala Butler, "el esfuerzo por caracterizar una especificidad femenina recurriendo a la maternidad, fuera biológica o social, produjo una faccionalización" y, en el caso de Beauvoir, rechazarla sin miramientos también lo produjo; si bien "con seguridad no todas las mujeres son madres: algunas no pueden serlo, otras son demasiado jóvenes o demasiado viejas para serlo, algunas deciden no serlo, y para algunas que son madres, ése no es necesariamente el punto de arranque de su politización en el feminismo" (Butler, 2001: 33). También hay quienes defienden y desean ser madres y feministas por una convicción que no puede ser desdeñada.

Sin embargo, Beauvoir establece una oposición entre la mujer superior y el rol maternal de la mujer y, en ese sentido, rechaza el sacrificio y valora la ambición, el poder, la acción, la plenitud, que no son compatibles con la maternidad: "Los argumentos filosóficos de Simone de Beauvoir y sus prejuicios

contra la maternidad reflejan un desagrado por las clásicas virtudes femeninas que no incluyen poder ni éxito y voltean el rostro hacia las sublimes formas masculinas" (Leighton, 1975: 194).[2]

Aunque Beauvoir sabía que había un placer en lo cotidiano y lo había experimentado, no se concebía como ama de casa y al mismo tiempo gozaba de esos momentos en que estaba al cuidado de alguien para ser alimentada, mimada y dedicarse a sus lecturas y estudios; por tanto, aunque valoraba ese espacio, reconocía en él cierta inferioridad y no se dedicaba a él. Vivir en hoteles y reducir su vida doméstica al mínimo era indicio del valor que le otorgaba al espacio del cuidado personal y, en ese sentido, reforzó y reafirmó la condición masculina del conocimiento, de la razón y las ideas. Como señala Tidd (1999), Beauvoir se preocupó por ser el masculino "Castor", privilegió una identidad masculina, una intelectualidad pura, como ha sido el caso de muchas otras mujeres escritoras y artistas que han debido renegar de su condición de mujeres para ganarse un lugar, un nombre, cierta importancia. Simone deseaba ser valorada como filósofa, escritora, pensadora, pero no como mujer filósofa, escritora, pensadora, y la maternidad la hubiera ubicado indefectiblemente en esa posición de género, hubiera recalcado su condición sexual, su rol social. Al renegar de la maternidad, Beauvoir pensó salvarse de su condición de mujer como una limitante para la trascendencia, la escritura, la autorización de su voz, para la adquisición de poder. En ese sentido, en efecto, en Beauvoir hay una oposición entre maternidad y feminismo, una oposición entre maternidad y cualquier proyecto intelectual o político; en eso contribuyó a la desestimación del rol femenino, al no ser capaz de ver no las clásicas virtudes femeninas sino lo que tras ellas estaba representado y desvalorado.

El dilema entre maternidad y feminismo ha sido heredado por las mujeres posteriores a Simone y vivido como un hecho. Aunque no necesariamente desde ese horizonte ideológico, se ha manifestado como una oposición entre proyecto intelectual y maternidad y es vivido por muchas pensadoras e intelectuales de diferentes partes del mundo. Pensemos en la situación de las mujeres en el llamado "primer mundo", donde son incompatibles el proyecto de la vida intelectual y la maternidad, lo que lleva a muchas mujeres a postergar hasta avanzada edad su maternidad o simplemente a renunciar a ella, a pesar de los incentivos económicos que al respecto existen en algunos países. Las mujeres tienen introyectado que la sociedad no permite ambas posibilidades y el peso de la procreación caerá sobre ellas principalmente, afectando otras esferas de su desarrollo.[3]

Por tanto, no es sólo Beauvoir quien ve un pleito personal y ético entre maternidad y proyecto personal de la mujer. Hay un mundo detrás que reafirma este hecho y, en ese sentido, quizá lo que hizo Beauvoir simplemente fue destacarlo, nombrarlo. Esta contraposición es consecuencia directa de la

separación que establece la sociedad entre el mundo de lo público, la política, la razón, lo económico y el mundo privado, del hogar, los afectos, lo reproductivo. Mientras la maternidad se siga colocando en la esfera de lo privado como un hecho sin relevancia y sin trascendencia en lo público (por su desvalorización simbólica y económica), mientras sigamos estando divididos por una falsa separación y no seamos capaces de concebirnos como un todo coherente, la maternidad seguirá siendo un estorbo para cualquier posibilidad de desarrollo personal.

Pero además del aspecto estructural, hay un correlato simbólico. Y en ese sentido, independientemente de la persona física que desempeñe el rol del cuidado —hombre, mujer—, se trata de un desempeño que está por debajo del desarrollo de teorías explicativas del funcionamiento de la sociedad, por debajo de impartir justicia y del preciado e importantísimo ejercicio de producir mercancías y ganar dinero, de la magnánima función de gobernar y distribuir las riquezas, muy por debajo de la imprescindible y ardua tarea del obrero, del maestro, del comerciante, del policía. Si la formación y construcción de un ser humano ocupa el último escalón en la escala de valores, es que todo lo humano de nuestro ser ha sido enajenado. Porque alabar y romperse las vestiduras por las madres es muy fácil si se les niega un trabajo o se les cierran las puertas de su realización personal. Esta contradicción esquizofrénica de afirmar por un lado lo que se niega por otro es la condición real con que las mujeres, y quienes asumen las labores del cuidado del hogar, tienen que lidiar cotidianamente. Se trata de un problema para el cual Simone de Beauvoir no encontró lamentablemente una solución sino sólo paliativos: vivir en hoteles, adoptar jóvenes ya formados, hacer prevalecer la razón sobre los sentimientos. Y en ese sentido, se podría también afirmar que, al volverle la cara a la maternidad y rechazar esa condición de la mujer, esa biología, esa función social, reafirmó la concepción disminuida de lo femenino y enarboló lo masculino, lo concebido como fuera de la reproducción, de la tiranía y hegemonía del cuerpo. Es decir, volvió a meter a la mujer-madre en la biología, negándole la posibilidad de la cultura, y cerró la opción de la maternidad como ingreso al feminismo.

Este gesto es entendido por otras autoras como una traición. Yvonne Knibiehler, historiadora francesa y feminista que ha reflexionado mucho sobre la relación entre maternidad y feminismo, dice que “el feminismo debe ante todo repensar la maternidad: todo lo demás se dará por añadidura” (en Vincent, 2007); por eso manifiesta siempre haber sentido una distancia respecto a Beauvoir y su concepción de que la maternidad era un obstáculo para la vocación humana de la trascendencia, pues con ello se ignora una parte de la vida humana, de la crianza, que ha sido el espacio de la mujer (y todavía lo sigue siendo, aunque muchas veces mal vivido por esa simbolización negativa). Se ignora lo lunar, lo irracional, lo inexplicable que ocurre cuando nos enamoramos o parimos, como dice Chaher

(2007); eso que no está en ningún manual de historia pero ha convivido con los seres humanos a lo largo de su recorrido en el tiempo y el espacio. Knibiehler plantea que es necesario "ayudar a las mujeres a no ser madres cuando no quieren serlo"; pero "también hay que ayudarlas a serlo cuando lo desean" (Vincent, 2007). El feminismo concebido y vivido desde ella ha sido una rebelión contra el dictamen que la obligaba a sacrificar una vocación por otra.

El feminismo de Knibiehler y de otras mujeres y hombres ha sido muchas veces relegado y postergado, en parte por una manipulación mediática que hacía evidentes las posturas más radicales y las visiones menos preparadas del feminismo, a fin de crearle un rechazo social. Los medios también ayudaban a consolidar posiciones que, no obstante sus dimensiones subversivas, planteaban aspectos útiles para el orden de cosas imperante, para explotar esas figuras en contra de los grupos a quienes representaban. Se suele decir que ahí está sor Juana Inés de la Cruz, para que las mujeres no afirmen que no había grandes escritoras y artistas; ahí está Simone de Beauvoir que renegó de la maternidad porque es un aspecto de inferioridad femenina por el que no deben sentirse superiores; y diremos que sí lo es, quizá precisamente porque es un elemento de subversión, no esencial sino político, más poderoso que otros. Reparemos en que curiosamente ni sor Juana ni Simone fueron madres, ni Virginia Woolf, ni muchas otras mujeres que superaron las barreras del silencio y se plantearon proyectos intelectuales de altura.

La feminidad

Volviendo a nuestra pregunta inicial, si la maternidad no es el punto medular sobre el que Beauvoir erige su femineidad, quizá podría serlo otro de los grandes pilares femeninos como la belleza. Pero es muy poco el espacio que le dedica siquiera a esta materia en sus dos primeras memorias. En *Memorias de una joven formal* vemos a una Simone poco preocupada por su atuendo y las formalidades sociales del vestir, sobre todo si ella misma no se considera bella. Menciona que en su casa preferían a su hermana, "que era la bonita", cuando empiezan a notarse (o echarse de menos) los atributos femeninos de Simone. Pero ella no le da tanta importancia. Un ejemplo claro se presenta en *La plenitud de la vida*, cuando ella y Sartre tienen un accidente en bicicleta:

> Cuando llamé a la puerta de Colette Audry, lanzó un gritito sin reconocerme. Me miré en un espejo; había perdido un diente, uno de mis ojos estaba cerrado, mi rostro había doblado de volumen y la piel estaba arañada; (…) Estaba tan atroz al día siguiente como en la víspera; (…) Una tarde yo me había adelantado a Sartre y lo esperaba en una encrucijada. Un hombre me interpeló riendo: "¡Y lo esperas

después de lo que te ha hecho!" *(PdV:* 521).

La preocupaba tan poco su apariencia que estuvo así varios meses hasta que de su mentón, que le dolía, cayó el diente que había perdido en el accidente. Si bien se consideraba una mujer importante, como en todo sistema de pensamiento, como en la vida, siempre hay un centro y ése era Sartre, como representación máxima del Otro y para quien escribe sus memorias, construye su subjetividad. Indagaremos en lo que justificaría esta hipótesis tal y como se plantea la relación Sartre-Beauvoir en su dos primeros libros de memorias.

Aunque establecieron una relación abierta, la justificación se plantea desde el enunciado que indica que "Sartre no tenía la vocación de la monogamia; se complacía en la compañía de las mujeres, que le parecían menos cómicas que los hombres; no se le ocurría a los veintitrés años renunciar para siempre a la seductora diversidad" *(PdV:* 23). Al parecer la iniciativa de una relación abierta no surgió de Beauvoir como un deseo de tener otras experiencias sexuales sino de Sartre: "Entre nosotros —me explicaba utilizando un vocabulario que le gustaba — se trata de un amor necesario: conviene que conozcamos también amores contingentes" *(PdV:* 23). Aunque luego ambos reflexionaban sobre la cuestión: "¿Cómo renunciar deliberadamente a la gama de los asombros, las ausencias, las nostalgias, los placeres que éramos capaces de experimentar?" *(PdV:* 23). Es cierto además que si bien en *La plenitud de la vida* Simone no se explaya sobre sus sentimientos hacia Olga, en *La invitada* retrató el triángulo amoroso que habían vivido y ya entonces se sentía increpada por las otras mujeres de Sartre, hasta que deja de darles una importancia que sólo sus ojos le otorgaban (aquí faltaría saber cuál era la opinión y los sentimientos de Sartre respecto de los amores contingentes de Simone). Si bien ambos llegaron a experimentar estas relaciones, no se diferencia mucho este argumento de aquel que dice que un hombre no puede resistirse a otras mujeres o que los hombres son infieles por naturaleza. Sobre la sexualidad masculina Simone nunca llegó a reflexionar.

Otro aspecto de su relación con Sartre consistía siempre en ponerse un escalón debajo de él: nunca se definió como filósofa porque el filósofo era él, aunque ambos compartieron las vocaciones literaria y filosófica, alimentando mutuamente sus obras. Simone dice: "A mis ojos, Sartre, por la firmeza de su actitud, me sobrepasaba; admiraba que tuviera su destino en sus solas manos; pero, lejos de sentir una molestia, me parecía confortable estimarlo más que a mí misma" *(PdV:* 27). Aquí, como en relación con Olga, no consideró que el poder otorgado a él sólo estaba en sus ojos y era posible verse a sí misma del mismo modo. Pero esa percepción no sólo queda ahí sino que llega hasta el mimetismo: "Como ya tenía un libro publicado, hubiera sido normal que asistiera a las reuniones del C.N.E.; me alejé por escrúpulos que a menudo en adelante me incitaron a reservas análogas. Mi acuerdo con Sartre era tan entero que mi

presencia hubiera doblado vanamente la suya" *(PdV:* 592). El argumento no dista mucho de aquel por el cual no se quería dar el voto a las mujeres puesto que iban a tener la misma opinión que sus maridos; se decía que la comunión marital era también comunión de ideas, no se podía concebir que una mujer pensara diferente de su marido o tuviera una opinión propia.

Este mimetismo quizá llevó a Beauvoir a escribir textos para Sartre, que él firmó como suyos. Sin duda no le parecía que en ello hubiera traición alguna a sí misma, aunque Sartre no haría lo mismo por ella, como señala López Pardina (1998) en su estudio sobre la dimensión filosófica del pensamiento de Beauvoir. En él reivindica el pensamiento de ella no como mera adscripción al pensamiento de Sartre, sino como un todo coherente. Este pensamiento no sólo está en sus obras, ha sido a su vez forjado en parte de los escritos de Sartre, tanto en las veces en que dialogaron al respecto como cuando escribió por él como es el caso de los artículos que Camus encargó a Sartre para su periódico *Combat* sobre "París tras la liberación": los reportajes y los textos fueron hechos por Beauvoir, aunque aparecieron firmados por Sartre" (López, 1998: 24).

Sartre era el centro que, como explica Derrida (1989), no es cuestionado, no se le aplican las leyes ni las condiciones planteadas por el sistema. Al teorizar sobre la estructura descentrada, explica Derrida que el centro está a la vez dentro y fuera de toda cuestión. Como la relación que establece Beauvoir con Sartre. De ahí la imposibilidad para ella de ver las grietas o de renunciar a él. Resulta evidente en el trato "especial" de Simone hacia Sartre, en el cual los fundamentos de su pensamiento teórico sobre la mujer se ven cuestionados, pues de haber juzgado con esa misma severidad esta filiación amorosa e intelectual, hubiera tenido que desestimarla.

De la sartén al fuego

El diagnóstico personal y teórico de Simone fue acertado: qué difícil es ser mujer y trascender, tener un proyecto personal y conseguirlo, acoplarse a los parámetros masculinos y tener a quien amar. Beauvoir consiguió desde su ser mujer formarse y ejercer como intelectual, aportar su pensamiento y su experiencia a la humanidad. Sin embargo, quedan todavía algunas aristas puntiagudas, porque al rechazar la maternidad y la belleza, al rechazar el matrimonio, amarrarse el pelo, rechazar un hogar, una casa, ¿qué nos ha dejado? Una vida nómada y enriquecida por el deseo inigualable de vivir tratando de solapar su ser mujer.

¿Cómo elegir un hotel y no desestimar un hogar; cómo negarse a la maternidad y no hacer ascos a la posibilidad de engendrar; cómo erigir la razón y no dejar en segundo plano los sentimientos? Creo que la fórmula es, como hizo

Simone, hacer evidentes estas contradicciones. Sus testimonios, memorias, cartas, escritos, fotos son esa dimensión imposible de teorizar, porque no somos sólo razón sino también sentimiento. Decirnos que la mujer debe rechazar la maternidad y al mismo tiempo hacerse cargo de personas con las que no tiene ningún vínculo sanguíneo sino sólo afecto del corazón, es hacer evidente la fractura y, sin embargo, de algún modo asumirla. Nunca soltarse el cabello pero dejarnos ver los más recónditos parajes de sus sentimientos y deseos, de su ser, es liberar todo lo salvaje de sí misma. Hacernos entender que no es perfecta ni mucho menos y hacer de lo personal algo político no es sólo una consigna sino un camino posible de realización: es entender perfectamente el problema entre el ser y no ser, el eterno *to be or not to be*. Y es que, en la escritura de las mujeres, el ejercicio de la palabra se ha configurado como (auto)retrato, (auto)construcción de un discurso que permite ordenar la propia existencia. De ahí la utilización de la palabra autorretrato para remplazar la de autobiografía que utiliza Ciplijauskaité (1988). La autobiografía o el autorretrato es así un examen de conciencia, un análisis del ser que sirve para llenar un vacío, incluso desconociendo la imagen forjada en ese proceso. Por tanto, lector y escritora terminan involucrados en el proceso de la creación. Simone no tenía todas las respuestas, se construyó a sí misma en sus obras; no haber querido darle a su escritura la dimensión filosófica que en realidad tiene, es reafirmarse en una modestia que linda con la sumisión. Sin embargo, como menciona Tidd (1999), es también una nueva forma de hacer filosofía, desde lo cotidiano y lo personal. Pero sin duda lo que se demuestra es la importancia de la escritura en su construcción y en la construcción de la femineidad, en la importancia de llamar a las cosas por su nombre para darles existencia.

No cabe duda de que por amor uno comete las mayores atrocidades, pero no debe ser concebido el amor como un sacrificio sino como una comunión plena. Aun cuando haya quienes encuentren plenitud en el sacrificio, es una de las formas más consabidas de dominación que subsisten y es necesario reinventar, porque es posible inventar formas de amar que necesariamente crearán al otro que queremos y necesitamos para crecer en sociedad. Aunque Simone en su vida quizá no enseñó cómo vivir esa nueva relación, presentó las bases teóricas para ello y con sus posibles errores también mostró las grietas del camino, para que podamos resolver en lo personal lo que ella aprendió a creer en público.

Conclusiones

No hemos querido criticar las incoherencias de Simone sino ver en ellas las nuestras. La maternidad es un aspecto disminuido de la sociedad, a pesar del

discurso que la enarbola, porque se sigue considerando al ser humano desdoblado en razón y naturaleza: la sociedad no otorga los medios necesarios para que el sacrificio no sea una condición del rol femenino. Y en ello es necesario no sólo compartir la dimensión del cuidado entre hombres y mujeres, sino sobre todo reconocer el rol primordial en la perpetuación de la existencia. Asimismo, una nueva dimensión de la maternidad podría haber adscrito a más mujeres al proyecto feminista, pero valió más en Beauvoir el prejuicio. Simone desestimó la maternidad como un destino aunque respaldó la necesidad de comunión filial y la vocación por otros, al tiempo que rechazaba lo doméstico y las dimensiones de lo cotidiano que la distraían de su proyecto intelectual. En ese sentido, dejó de lado las posibilidades de resignificación de lo femenino, de lo maternal, que no implican caer nuevamente en el esencialismo. Y paralelamente otras propuestas que invitaban a una reconciliación con esa dimensión del cuidado fueron acalladas, disminuidas. En las mujeres que han logrado trascendencia, el precio último ha sido desestimar su ser mujer, como en el caso de Simone, respecto a la maternidad y otras dimensiones de lo femenino, como belleza, cuerpo, deseo y sexualidad, al menos como se plantea en sus primeras obras autobiográficas. Sabemos que su pensamiento es también un flujo en cambio constante.

En cuanto a su identidad, en muchos aspectos Beauvoir reafirmó un acercamiento a lo masculino de sí misma, reforzado por una prensa que la desestimaba como mujer. Pero si bien en todo lo que hizo hubo siempre mucho de rebeldía, en su relación con Sartre, compleja y difícil, encontramos muchas debilidades que bajo el yugo del amor cometen las mujeres. Le faltó la lucidez que tuvo respecto de Jacques. Sin embargo, queda demostrado que las relaciones entre hombres y mujeres no son iguales y se establecen siempre mediante una verticalidad que es necesario poner en cuestión.

Retomando las preguntas planteadas al inicio de este artículo, creemos que desde los primeros escritos autobiográficos de Simone de Beauvoir, se puede afirmar la existencia de una oposición entre maternidad y feminismo, un desdén por el rol biológico de la mujer que concebía Simone como traición de la naturaleza. Pero, por la forma binaria de pensamiento en la que estamos inmersas, rechazar lo más íntimamente femenino, como es la maternidad, es hacerle el juego a la reafirmación de una supuesta razón descorporizada que enarbola lo masculino; en ese sentido, faltó en Simone un cuestionamiento crítico de las bases estructurales que cierran los ojos y desestiman la formación de los seres humanos, sabiendo que en ello descansa la continuidad de la humanidad en su conjunto.

Pero si bien en el nivel teórico Beauvoir planteó esta oposición entre maternidad y feminismo, lo que vino a ocupar el centro de su construcción como mujer fue justamente el amor. Y este amor, la devoción por Sartre, es una de las figuras emblemáticas de sus teorías, de sus posturas filosóficas, por la completa comunión y la total complicidad de sus afectos. Esto no desestima las apuestas de

Beauvoir en pro de la liberación de la mujer y el cuestionamiento de su opresión, sino que nos habla de un yugo más fuerte, más duro, más invisible, como es el amor; y que todavía está en proceso de hacerse evidente para poder de este modo construir, también en esa dimensión de lo personal e íntimo, un proyecto político, un proyecto de vida por una sociedad real y verdaderamente equitativa para hombres y mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone de (2006), *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Sudamericana.

_____ (1999), *Memorias de una joven formal*, Buenos Aires, Sudamericana.

Butler, Judith (2001), "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'posmodernismo'", traducción de Moisés Silva, *La Ventana. Revista de estudios de género*. núm.13, México, pp. 7-41.

Chaher, Sandra (2007), "Madres feministas", *Agenda de las mujeres. El portal de las mujeres argentinas, iberoamericanas y del MERCOSUR*, URL: http://agendadelasmujeres.com.ar/index2.php?id=3&nota=3975, consultado en internet el 4 de noviembre de 2008.

Ciplijauskaité, Biruté (1988), *La novela femenina contemporánea (1970–1985). Hacia una tipología de la narración en primera persona,* Barcelona, Anthropos.

Derrida, Jacques (1989), "La escritura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Fallaize, Elizabeth (1998), *Simone de Beauvoir: a critical reader*, Londres y Nueva York, Routledge.

Leighton, Jean (1975), *Simone de Beauvoir on Women*, Londres, Associated University Presses.

López Pardina, María Teresa (1998), *Simone de Beauvoir una filósofa del siglo XX*, Cádiz, Universidad de Cádiz.

Otero, Lourdes, "Las memorias como género literario y filosófico en Simone de Beauvoir: memorialismo, *bildungsroman* y crítica de género", en *Género México*, consultado en Internet el 5 de noviembre de 2008:
http://generomexico.colmex.mx/textos/Simone

Tidd, Ursula (1999), *Simone de Beauvoir gender and testimony*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vincent, Catherine, "Feminismo y maternidad. Entrevista a Yvonne Knibiehler", en *Other News. La información que el mercado elimina,* consultado en Internet el 4 de noviembre de 2008: http://other-news.info/noticias/index.

Abreviaturas de las obras citadas:

MJF: Memorias de una joven formal.
PdV: La plenitud de la vida.

NOTAS AL PIE

[1] La traducción es mía. “If *Le deuxième sexe* had taught women of her generation how to think, Beauvoir’s autobiography had taught them how to live” (Tidd, 1999: 61).

[2] La traducción es mía: “Simone de Beauvoir’s philosophical arguments and emotional bias against motherhood reflect a fundamental distaste for the classic feminine virtues which do not include power, success, and changing the face of the world in the sublime masculine manner” (Leighton, 1975: 194).

[3] Lo estamos planteando como un problema para el desarrollo de un proceso intelectual personal pero es claro que afecta también, en otros casos, la sola posibilidad de que las mujeres salgan a trabajar en cualquier ámbito, ante la imposibilidad de que alguien cuide de los hijos en ese periodo, sea un familiar o alguna persona contratada para ese fin.

BEAUVOIR Y SU IMAGEN DE MUJER INTELECTUAL

Adriana González Mateos

Es el año de 1929. Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre se divierten en una feria y se toman su primera foto juntos, en los inicios de una relación que no sólo será crucial en la vida de ambos, sino que proyectarán en la escena pública como alternativa a los modelos de la pareja tradicional. No imaginan la larga serie de fotos que seguirá a ésta, tomada casualmente. Es interesante observar algunos detalles. Sartre coloca su mano sobre el hombro de Beauvoir en un gesto de tranquila confianza, subrayado por la elegancia casual del atuendo y la placidez con que muerde su pipa. Una mirada más suspicaz podría, quizá, descubrir cierta necesidad de protección en la actitud con que este hombre corto de vista se apoya

en su pareja. Quiere la ironía que en el momento del disparo ella haya cerrado los ojos, como si quisiera subrayar el audaz alcance del tiro lanzado. Aunque la colaboración que inician será de inmensa importancia para ambos, ella se la juega en un área insospechada para él. Las grandes coordenadas que delimitan el territorio en que se moverá la relación son trazadas con notable claridad en algunas publicaciones de ese año.

Julien Benda acababa de publicar en 1927 *La trahison des clercs,* uno de los libros fundamentales en una discusión que se extiende a lo largo de todo el siglo XX, y que dilucida las difíciles relaciones de los intelectuales con el poder. El principio del debate suele ubicarse a fines del siglo XIX, cuando Émile Zola publica su célebre libelo *J'accuse,* una apasionada defensa del deber de los intelectuales para intervenir en la esfera pública oponiéndose a las injusticias del poder. El libro de Benda es una severa crítica a los intelectuales que renuncian a su deber más alto: servir como conciencia de la sociedad. El intelectual, de acuerdo con Benda, debería mantener su autonomía para criticar, denunciar y recordar a todos los valores irrenunciables de la verdad y la justicia, en vez de ceder a la tentación de perseguir su provecho personal al venderse a causas mundanas. Sartre contribuirá de manera muy influyente a esta discusión con su ideal del intelectual comprometido, que encarnará en numerosas fotografías acompañado precisamente por Simone de Beauvoir. Ella desarrolló su propia versión de esta figura, interviniendo a favor o en contra de distintas causas políticas y, en primer lugar, como figura icónica del Movimiento de Liberación de la Mujer.

Esta fotografía, tomada muchos años después, muestra a Simone de Beauvoir como figura pública, rodeada de admiradoras que buscan su cercanía y su autógrafo, se identifican con sus ideas y las causas que defiende. Dos detalles obvios y a la vez inquietantes por su novedad: esta portavoz de ideas capaces de convocar multitudes, escritora que articula ideas desafiantes y controversiales, intelectual comprometida con una de las causas más radicales y subversivas del siglo XX es, sin la menor duda —como lo pregonan la diadema, el vestido, el anillo, las uñas pintadas, el collar—, una mujer, como mujeres son quienes la leen, discuten, apoyan.

Encarnar a una mujer intelectual, como se había propuesto la joven Simone de Beauvoir, no era sencillo. Dos textos publicados también en 1929 se detienen en las dificultades que conlleva este proyecto. Uno de ellos es *A room of one's own*, de Virginia Woolf, que analiza la resistencia de los intelectuales para aceptar la intervención de las mujeres en su esfera, los incontables obstáculos culturales y psíquicos que deben enfrentar las mujeres que lo intentan. El otro es *Womanliness as a masquerade*, de Joan Rivière. Discípula y paciente de Freud, traductora de varios tomos de sus obras al inglés, Rivière analiza en este artículo sus propias

angustias y las de sus pacientes al desempeñar labores intelectuales. La mascarada a la que alude el título acaba siendo un sinónimo de la femineidad pues, arguye Rivière, las mujeres intelectuales se sienten obligadas a representar un papel, exagerando sus rasgos femeninos con el fin de hacerse perdonar su transgresión de los límites y, de esta manera, hacer audibles sus ideas y aceptables sus personas. Llevando la argumentación un paso más lejos, concluye que esta representación es indistinguible de lo femenino; en otras palabras, la mujer siempre posa como mujer. No sólo augura la famosa frase de Beauvoir "La mujer no nace, se hace", sino que utiliza esta conclusión para criticar veladamente (como corresponde a una mascarada) a los grandes psicoanalistas (Freud y Ernest Jones) quienes, sin dejar de seducirla, censuraron su crecimiento como intelectual, diagnosticándola como mujer con tendencias masculinas a pesar de los esmerados esfuerzos de Rivière para representar su femineidad.

Si regresamos a la fotografía de Beauvoir y Sartre, quizá podemos atribuirle cierta carga simbólica: Beauvoir apenas tiene veintiún años, pero está ya plenamente identificada con su proyecto de vida; es una mujer intelectual y es la pareja de Jean-Paul Sartre, filósofo tan destacado como ella, que reconoce su inteligencia y la calidad de su trabajo y está dispuesto a sostener una relación en plano de igualdad. Beauvoir dispara con los ojos cerrados, como un arquero zen, como si estuviera consciente de la enormidad del desafío.

La elección de su profesión había ido aunada a una visión más o menos desencantada sobre el atractivo de su imagen femenina:

> Había salido de la edad ingrata, me miraba de nuevo con agrado en los espejos; pero en sociedad, hacía mal mi papel. Mis amigas, y la misma Zaza, representaban con desenvoltura su papel mundano: aparecían el día de recepción de su madre, servían el té, sonreían, decían amablemente naderías; yo sonreía mal, no sabía atraer, ni ser ingeniosa ni hacer concesiones. (...) Este año preparaba los certificados de literatura, latín, matemáticas generales y aprendía el griego, yo misma había elegido ese programa, la dificultad me divertía; pero precisamente, para imponerme alegremente semejante esfuerzo, era necesario que el estudio no representara algo al margen de mi vida sino mi vida misma. Las cosas de que hablaban a mi alrededor no me interesaban. Yo no tenía ideas subversivas, en verdad no tenía ninguna idea sobre nada; pero todo el día me ejercitaba en reflexionar, en comprender, en criticar, me interrogaba, buscaba con precisión la verdad; ese escrúpulo me volvía inepta para las conversaciones mundanas *(MJF:* 185).

Vale la pena indagar por qué el medio intelectual masculino demostraba tal resistencia a las mujeres que, tanto Virginia Woolf como Joan Rivière, dedicaron largas páginas de cuidadoso análisis al problema. Aun en el momento de publicación de *El segundo sexo,* esta resistencia era lo suficientemente importante

como para que su autora la mencionara en la introducción:

> La mujer aparece como el negativo, de modo que toda determinación se le imputa como una limitación, sin reciprocidad. A veces me he sentido irritada en una discusión abstracta cuando un hombre me dice: "Usted piensa tal cosa porque es una mujer"; yo sabía que mi única defensa era contestar "Lo pienso porque es verdad", eliminando así mi subjetividad; no podía replicar: "Y usted piensa lo contrario porque es hombre", pues se da por hecho que ser hombre no es una singularidad; un hombre está en su derecho de ser hombre, la que se equivoca es la mujer *(SS:* 50).

La resistencia a aceptar a las mujeres puede relacionarse con tensiones atribuibles a la construcción de la masculinidad en círculos intelectuales. De acuerdo con la tradición platónica, el intelectual se caracteriza por su apasionada intervención en la vida pública, en los asuntos políticos que definen la vida de la nación, de acuerdo con el ideal simbolizado por Sócrates, quien estuvo dispuesto a dar su vida por defender sus ideas, identificadas por él con el bien público. No es difícil discernir la influencia de este ideal tanto en los razonamientos de Julien Benda como en los de Sartre relativos al intelectual comprometido. Ha sido concebido respecto a la masculinidad hegemónica, que es la masculinidad militar. Si un soldado puede morir por la patria, el intelectual asegura ser capaz de una hazaña equivalente, dentro de una tensión que implica que dedicarse a las ideas es, de alguna manera, menos masculino que dedicarse a las armas; al menos, la prueba que tanto militares como intelectuales exhiben como suprema (el sacrificio por la patria) está modelada de acuerdo con el ideal militar. El que una o muchas mujeres demuestren su capacidad para pensar brillantemente no contribuye a reforzar la reputación masculina de una profesión que, de todas maneras, se hizo posible para ellas mucho antes que la afiliación militar. Quizá como un gesto de conciliación hacia estas angustias, Beauvoir crea una imagen austera, eliminando cualquier rasgo demasiado seductor. Al mismo tiempo, se preocupa por mantener la femineidad de su aspecto, evitando masculinizarse. Femenina pero severa, su imagen es un esfuerzo por hacer aceptable la femineidad de una intelectual que necesita proyectar la suficiente autoridad y fuerza para abrazar una causa y actuar como portavoz convincente de ideas que, aún sesenta años más tarde, siguen causando incomodidad. Es una imagen que deja ver las huellas de las tensiones entre la femineidad y la profesión intelectual.

Antes de torturar a una bruja, los inquisidores medievales se aseguraban de raparla, porque creían que así la despojaban de la energía mágica que reside en la cabellera (Walker, 1983: 368). Las tradiciones que atribuyen poderes mágicos a la cabellera femenina pueden encontrarse en fuentes muy antiguas. El *Compendium maleficarum*, por ejemplo, afirma que las brujas pueden controlar la lluvia, el granizo, el viento y el relámpago con sólo desatarse el pelo y agitarlo (Walker,

1983: 368). Para mantener sujeta esta energía maléfica de la naturaleza caótica, hasta tiempos recientes se esperaba que las mujeres entraran a las iglesias católicas con la cabeza cubierta con un velo.

Aunque la mayor parte de los días de su vida una mujer se peina sin pensar en estos mitos, su influencia aún guía esta actividad transformada en rutina. Peinarse es construir una imagen que evita evocaciones perturbadoras; la cabellera desatada, heredera del poder letal de la Gorgona, debe ser sometida. "Lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género", afirma Judith Butler (2001: 16). Peinarse es un *performance* a través del cual se reiteran ciertas decisiones individuales, tomadas del contexto de convenciones establecidas culturalmente.

La cabellera es un excelente ejemplo de la tensión descrita por Beauvoir al hablar de los mitos que configuran la imagen cultural de la mujer: la mujer es entendida como naturaleza pero debe evitar el peligro de encarnarla con excesivo vigor; por eso entrega una representación domesticada de lo natural; lo natural dispuesto a incorporarse a lo cultural. De ahí el complejo juego entre la naturaleza y el artificio que suele notarse en mujeres glamorosas:

> Una mujer es tanto más deseable cuanto más plena es en ella la naturaleza y cuanto más rigurosamente sometida está. Rémy de Gourmont desea que la mujer lleve los cabellos al viento, libres como los arroyos y como la hierba de los prados, pero las ondas del agua y de las espigas se pueden acariciar en la cabellera de una Verónica Lake y no en unas greñas hirsutas realmente abandonadas a la naturaleza *(SS:* 247).

En sus fotos, la cabellera de Verónica Lake se despliega como un arroyo, como un oleaje. Sus ojos cerrados, sus labios entreabiertos, la languidez de su postura, el gesto de abandono de la mano, el escote de encaje negro: todo se conjuga para construir una imagen de sensualidad focalizada en la espléndida cabellera ondulante. Al consagrarla como *sex symbol*, sus imágenes también la inscriben dentro de convenciones culturales muy rígidas: es una mujer que no puede, de ninguna manera, ser una intelectual. Para serlo, tendría que cambiar radicalmente su aspecto y cultivar una imagen adecuada para afirmar su autoridad, su solvencia intelectual, tal como dicha imagen pregona su capacidad erótica. Las fotografías de Simone de Beauvoir sugieren que para ello habría tenido que prestar especial atención a su cabellera.

De la juventud a la vejez, las fotos de Simone de Beauvoir revelan el extremo cuidado de su peinado. Aunque en una fotografía de su adolescencia lleva el pelo suelto y descubierto, está esmeradamente cortado y peinado. En cambio, en una foto de su madurez, la cabellera no sólo está firmemente atada por el peinado, sino

sujeta por una diadema.

Fotografiada en su estudio en el acto de escribir, rodeada de libros, papeles, fotografías seguramente muy significativas, como las fotos de Sartre, Simone de Beauvoir mira sonriente a la cámara, la invita a mirarla escribiendo, desempeñando la actividad en la que cifra su trascendencia, una actividad para la que se peina sujetando la cabellera. No se maquilla ni lleva joyas; se ha quitado unos lentes que le sirven como instrumentos de trabajo, tal como la lámpara y el reloj que descansa en el escritorio. El único rasgo de frivolidad que puede descubrirse es el estampado de su camisa a rayas, que contrasta con los libros, con la gran cantidad de papeles que la rodea. Por su desorden, sugieren que la escritora interrumpe en el momento de la fotografía un trabajo intenso y absorbente para el que ha acondicionado este rincón austero. La femineidad de Beauvoir es visible, anunciada por la camisa, la diadema, el chongo. De ninguna manera se la confundiría con un hombre, aunque algunos de los objetos que la rodean han sido considerados emblemas de masculinidad, símbolos fálicos como la pluma. Beauvoir realiza este trabajo a través de un cuerpo claramente femenino, pero se trata de una mujer decidida a evitar que cualquier sugerencia de femineidad seductora altere la seriedad con que se consagra al trabajo: “su cuerpo tiene que indicar la trascendencia”, como diría ella; debe reforzar la imagen de total consagración al oficio de la escritura, indispensable para afirmar su autoridad como intelectual. Simone de Beauvoir se hace trabajando, escribiendo, leyendo, y

su entrega a estas actividades es anunciada por la imagen austera, despojada de adornos, sorprendida en la intimidad de su estudio, donde nada la distrae de la tarea de pensar.

La imagen de Beauvoir no sólo manifiesta su condición de intelectual. En sus trajes, peinados y lenguaje corporal se notan también las huellas de su clase. La suya es la imagen de una dama. Aunque se preocupa por reiterar su femineidad, evita el peligro de exhibir excesivamente su atractivo sexual. Un pasaje de sus memorias, correspondiente a su adolescencia, comenta esta preocupación:

> Tenía prohibido todo maquillaje. En mi familia la única que se pintaba era mi prima Madeleine. A los dieciséis años había empezado a arreglarse con coquetería. Papá, mamá, tía Marguerite la señalaban con el dedo: "¡Madeleine, te has puesto polvos!" "Que no, tía, se lo aseguro", contestaba ella, tartamudeando un poco. Yo reía con los adultos: el artificio era siempre "ridículo". (...) Llegaba por lo tanto a la clase de baile, mal entrazada, el pelo opaco, las mejillas y la nariz brillantes *(MJF:* 169).

Años después, esta "joven formal" desafiaría la principal convención que define a una dama al rechazar el matrimonio. Esta toma de posición quizá reforzó su necesidad de mantener una imagen austera: la libertad de sus costumbres no debía confundirse con una relajación intelectual ni moral. Su imagen puede verse como un esfuerzo por conciliar el atractivo sexual con los requerimientos de seriedad presentados tanto por el ejercicio de su profesión como por su clase. Tal como lo expone en *El segundo sexo,* era necesaria la construcción de una nueva estética apta para la mujer activa que participa en el mundo, la mujer intelectual.

> En el hombre no hay ninguna cesura entre vida pública y vida privada: cuanto más afirma en la acción y en el trabajo su control sobre el mundo, más viril aparece; en él, los valores humanos y los valores vitales se confunden; en cambio, los éxitos autónomos de la mujer están en contradicción con su femineidad, pues se pide a la "mujer mujer" que se convierta en objeto, que sea Alteridad. Es muy posible que en este punto la sensibilidad, la sexualidad misma de los hombres se modifique. Ya ha nacido una nueva estética. (...) Se pide al cuerpo femenino que sea carne, pero discretamente, debe ser delgado y no estar cargado de grasa, musculoso, flexible, robusto, tiene que indicar la trascendencia. (...) Aunque más práctica, la ropa de la mujer no la hace parecer como asexuada (...) no hay ninguna razón para que el trabajo la prive de su atractivo erótico (*SS*: 360).

Este pasaje acepta sin discutir la necesidad femenina de gustar a los hombres, condición que, al menos en este pasaje, Beauvoir parece considerar indispensable para ejercer la sexualidad. El sujeto del deseo sigue siendo aquí el hombre, que

puede adaptarse a la evolución de las mujeres, siempre que se aseguren de seguirle gustando. Todavía en agosto de 2007, durante una conferencia dictada en la UNAM, Gilles Lipovetsky exponía una convicción parecida: a través de los cambios de las últimas décadas, las mujeres han reivindicado la importancia de la belleza y la cultivan ahora como una manera de afirmar su autonomía.

Otras dos fotos de Simone de Beauvoir, tomadas también en su juventud, permiten apreciar la construcción de una belleza capaz de conjugar la seriedad del trabajo intelectual con una elegancia sexualmente atractiva: Beauvoir es captada en una reunión social, con una copa en la mano, vestida con un traje oscuro que subraya, al mismo tiempo, su seriedad y su elegancia. Cuidadosamente peinada, en esta ocasión la cabellera no está oculta, sino dispuesta de una manera que, como en la foto siguiente, está calculada para resaltar la elegancia de su perfil. El dije que cierra su escote y los labios maquillados revelan su voluntad de ser bella.

En la siguiente imagen, esa voluntad es aún más clara: el peinado armoniza con sus rasgos y subraya su armonía. Beauvoir lleva abundantes joyas; el traje con bordados étnicos es un gesto de reconocimiento a culturas indígenas latinoamericanas, coherente con una intelectual comprometida como ella, pero

también con la mujer enamorada de Nelson Algren. La belleza de Simone de Beauvoir es una afirmación de elegancia y, a través de ella, una voluntad de afirmarse como sujeto inteligente y activo.

Estas dos fotos corresponden a la juventud de Beauvoir. A medida que su belleza disminuye, afirma más y más la seriedad de su imagen de mujer intelectual, y lo hace eliminando accesorios que normalmente servirían para subrayar la femineidad. En sus presentaciones en público, muchas veces al lado de Sartre, su imagen resalta su severidad austera. Pese a lo anterior, es inconfundiblemente mujer. Se esmera por eliminar adornos, como si esta actitud correspondiera con el rigor de su pensamiento y la seriedad de su compromiso, pero retiene su aspecto femenino. La imagen de Sartre no es particularmente severa: es un hombre que da poca importancia a su aspecto y se conforma con lucir correcto. Porque es mujer, la imagen de Simone de Beauvoir contrasta con las convenciones de la imagen femenina; todo rasgo de la vestimenta y el arreglo femenino asociado por ella a la pasividad o a la dependencia son eliminados. Si no está desempeñando públicamente su función de intelectual, Beauvoir se permite una imagen femenina convencional, aunque siempre su peinado corresponda a la severidad descrita. A veces incluso sigue la moda y lleva turbantes, diademas o chongos.

La cabellera, metáfora de la naturaleza caótica que podría evocar serpientes y

desatar tormentas está contenida, labrada, como para mostrar de manera muy literal que una intelectual es una mujer cultivada, con la cabeza ordenada. Su trabajo, tal como su imagen, pregonan esmerada disciplina, orden, racionalidad. Esta imagen se confirma con los años: en una foto posterior, utilizada en la portada de *Memorias de una joven formal* publicada por Editorial Sudamericana, Beauvoir ha alcanzado una edad avanzada pero sigue siendo una mujer elegante, con las uñas pintadas y el pelo cuidadosamente recogido en dos ondas que coronan, literalmente, la cara severa, concentrada, absorta en sus reflexiones. Esta fotografía testimonia la importancia de la escritura, el "hacer" central de la vida de Simone de Beauvoir. No escribe en la intimidad de su estudio, sino en cafés, a la vista de todos, dispuesta a ser abordada, porque la escritura es un hacer en el mundo. A través de esta práctica vuelve a encontrarse con ella misma, es decir, con la actividad que a través de los años le ha permitido construirse. Vuelve a ser la mujer que ha escrito incesantemente y en todo lugar a lo largo de la vida, la mujer que lleva su escritura consigo.

Si se contrapone esta imagen con una fotografía de Simone en su niñez, puede decirse que la construcción de su imagen como intelectual ha sido un largo alejamiento de esta niña ultrafemenina, cargada de moños, lazos, fruncidos,

volantes, joyas y, por supuesto, larga cabellera ensortijada: emblemas de la pasividad que a lo largo de *El segundo sexo* denuncia como trampa constante que asedia a las mujeres.

Adulta, Simone de Beauvoir rechazará progresivamente los accesorios. En una de sus últimas fotografías aparece despojada de todo adorno, mientras su mirada aguda y el gesto de su boca anuncian, más que nunca, su disposición a discutir, a trabajar con ideas, su dinamismo intelectual. Entre sus muchas fotos con Sartre, vale la pena mirar aquellas que dan testimonio de la larga colaboración entre ambos. En muchas comparten el trabajo de la escritura. Es evidente la concentración de ambos, su confianza en las opiniones del otro, su respeto, la importancia del diálogo que sostienen. Beauvoir cuenta en sus memorias cómo la idea de escribir *El segundo sexo* surgió durante un diálogo con Sartre. El libro es la continuación de ese diálogo, pues Beauvoir toma la moral existencialista como eje al discutir la situación de la mujer; de manera rigurosa y profunda, pone a prueba ideas desarrolladas por Sartre en conversación con ella y las transforma en algo distinto, pues dejan de ser válidas para "el ser humano" en general y se ajustan a la situación del ser femenino. Podría decirse que es en esta relación entre dos intelectuales cuando el conocido "Usted piensa así porque es mujer" deja de ser una descalificación y se convierte en el arranque de una nueva corriente de pensamiento, en otra tendencia intelectual que a él le es indispensable reconocer.

La última imagen, que ha llegado a ser famosa, muestra el reverso de todo lo anterior. Se conoce la historia de esta fotografía, tomada durante la visita de Simone de Beauvoir a los Estados Unidos, durante su relación amorosa con Nelson Algren, contada por María Teresa Priego en este libro. No parece casual que en ella Beauvoir esté precisamente peinándose. Nos ha quedado una imagen de ella desnuda, pero no una imagen de ella despeinada. La indiscreta mirada que nos permite lanzar sobre su intimidad revela detalles intrigantes: aunque al parecer tomada de manera espontánea, la imagen parece cuidadosamente construida. En ella pueden apreciarse las tensiones entre la desnudez (que podríamos leer como alusión a la naturaleza) y el artificio, no sólo evocado por la extrema atención con que la mujer domina su cabellera, sino por los zapatos de tacón. Éstos han sido considerados muchas veces atributos evocadores del falo; es frecuente que las mujeres los utilicen como afirmación de poder, incluso de sadismo; al mismo tiempo, son un instrumento de la subordinación femenina, pues al afinar la figura restringen el movimiento. En todo caso, en esta imagen evitan que el cuerpo esté realmente desnudo y sugieren su deseo pero también su ansiedad de posar para la fotografía. Simone de Beauvoir ofrece su cuerpo a la

contemplación pero se asegura de afirmar, de pies a cabeza, su control sobre el espectáculo, la seguridad en sí misma que le permite celebrar la sensualidad y la belleza de un cuerpo donde se encarna una conciencia. Quizá, entre las imágenes disponibles de mujeres intelectuales, ésta es una de las más audaces, no por mostrar a la mujer desnuda, sino porque revela que esa cabeza tan cargada de ideas y de noticias, tan pulida para pregonarlo, es parte de un cuerpo de mujer sexual y voluptuosa. Esta foto muestra, de manera aparentemente casual, que la intelectual es una mujer libre que disfruta de su cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone de (1983), *Memorias de una joven formal*, Buenos Aires, Hermes/Sudamericana.

_____ (2005), *El segundo sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la Mujer.

Butler, Judith (2001), *El género en disputa*, México, Paidós/PUEG/UNAM.

Rivière, Joan, *Womanliness as a Masquarade*, consultado en internet el 22 de mayo de 2008: http://www.ncf.edu/hassold/WomenArtists/riviere_womanliness_as_masquerade

Walker, Barbara G. (1983), *The Woman's Enciclopedia of Myths and Secrets*, San Francisco, Harper & Row, Publishers.

Abreviaturas de las obras citadas:

MJF: Memorias de una joven formal
SS: El segundo sexo

LA PUERTA ABIERTA

María Teresa Priego

Esta noche, otra vez, la vida hunde sus dientes en mi corazón.
Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir posa. De espaldas para quien toma la foto. Su cuerpo desnudo frente al espejo. Recogiéndose los cabellos, como el personaje de una pintura de Degas o de Bonnard. Podría decir: posa abandonada al ritual de su intimidad. Pero, ¿una puede a la vez posar y "abandonarse"? La foto está tomada en Chicago. Nelson Algren no tenía una regadera en su apartamento. En esa ocasión, el fotógrafo Art Shay, amigo de Algren, la acompañó a bañarse al departamento de una amiga. Shay cuenta que Algren le advirtió que las *frenchies* no cerraban las puertas. Insinuante advertencia. El fotógrafo escuchó el ruido del agua y constató que la puerta del baño estaba abierta. Tomó la primera foto. Beauvoir escuchó el clic y, según cuenta el fotógrafo, sólo le dijo que era un muchacho travieso. Toda una autorización. Bastante seductora. Ella dejó la puerta abierta. Quería ser vista. "Sorprendida". "Espiada". Mostrarse.

Esta puerta abierta hacia su vida privada, sus dilemas, sus contradicciones, su manera de construirse ser humano y mujer, es uno de los elementos más fascinantes en la obra de Beauvoir. Su eje y su sustento. Pero en *La invitada* (1943) o en *Los mandarines* (1988), novelas autobiográficas, como en su tetralogía explícitamente autobiográfica —separo *La ceremonia del adiós* (1981) cuya intención, como ella misma explicitó, era descifrar a Sartre y no a ella, aunque sus historias corrieran tan íntimamente paralelas—. Beauvoir se maquillaba. Decía y no decía. Entreabría la puerta. Nada más. Quien posa calcula sus efectos. Disfraza. Algunos dolores demasiado intensos. Escamotea. Algunos placeres, ¿demasiado transgresores? Beauvoir recubre de un merengue acidito,

pero muy racionalizado y "comprensivo", algunas de las relaciones y elecciones de vida de Sartre, a las que ella se sumó estoica pero le fueron durísimas de soportar.

Al escribir sus memorias traduce, como discutidas y consensuadas, circunstancias que en la realidad se le impusieron, ante las cuales tuvo que estrellarse, resignarse y además sostenerlas, en nombre de "La Pareja Mítica". "La Pareja" tenía un costo muy alto: no se contradecía a Sartre. No se le miraba a los ojos (no ella, no Beauvoir) con afanes seductores. No se le obstaculizaba ni en sus arrebatos ni en sus placeres. No se le pedía más tiempo que el que podía ofrecer, en su riguroso reparto de horarios diurnos y nocturnos —entre distintas mujeres —, meticuloso como estación de trenes. Expresado así, Sartre suena casi como un dictador. Nada más lejos, al parecer, de su carácter generoso, apacible y dulce. No es que Sartre se "impusiera". ¡No! Beauvoir jamás hubiera aceptado una afirmación de esta naturaleza. Es que la vida, las emociones, las mujeres se le imponían a él, de tal manera, que no le quedaba más que arrojarse en ellas y a veces hasta padecerlas. Entonces Beauvoir llegaba y cerraba puertas, colgaba teléfonos. Intrigaba contra la invasora. Hacia la "limpieza". "La psicoanalista Margarete Mitscherlich quizá no se equivoca cuando juzga que Beauvoir respondió a las necesidades intelectuales y narcisistas de Sartre: ella era la madre perdonándole todo y defendiéndolo siempre, pero representando para él al mismo tiempo una instancia de crítica y de fuerza" (Galster, 2007: 71).

Beauvoir explicó en repetidas ocasiones que Sartre era una persona que jamás le haría daño a nadie. Seguramente dañar no era su objetivo. Dañaba *en passant,* como un muralista concentrado al que se le desparrama la pintura del andamio, simplemente porque no puede contener el frenesí de sus pincelazos. Pero Beauvoir lograba ideologizar sus propias emociones lo suficiente para transformarlas —a pesar de sus recurrentes e intensas crisis de llanto: su sentimiento de abandono se convertía en "pacto"—. Su soledad en "mutua libertad". Su pánico a ser desplazada y excluida, en "complicidad". Sus celos, en operaciones de salvamento de los "horarios de trabajo de Sartre", cuya obra en marcha podía declinar y hasta desaparecer, atrapado entre las garras de adoradoras irresponsables y ávidas. Y todas estas montañas rusas se sucedían (Sartre además se enamoró de tres rusas), mientras Sartre declaraba sin exceso de pesadumbre que a él: "La pasión le parecía un trastorno nervioso" (Rowley, 2006: 125). Aún más explícito: en una crisis culpígena por la crueldad de su trato hacia su última aventura a la que despachó con particular desprecio, le escribe a Beauvoir: "Si usted me justifica excusándome en mi sensualidad, digámoslo claro, en primer lugar no tengo ninguna, y ese deseo menor a flor de piel no es una excusa aceptable" (Rowley, 2006: 175). Sin embargo, se "enamoró" una y otra vez, cortejó, prometió matrimonio, salió huyendo. Recomenzó. En sus diarios de guerra, narra parte de los costos que pagaba por su compulsión seductora: "Puedo

volver de una cita con la boca seca, los músculos faciales cansados de tanto sonreír, la voz aún empapada de miel y el corazón lleno de (…) repugnancia" (citado por Rowley, 2006: 127).

Que Beauvoir conociera en detalle los compulsivos apetitos de su amor esencial y su tristón fondo de inapetencia no implica que no le dolieran, que no le despertaran agresión y no la amenazaran, agobiada en su multifacético papel de lectora y crítica, pareja intelectual, escucha, cómplice y regenteadora (hasta aquel día, aquel abandono, aquella traición final) de las llaves del templo. Para Beauvoir, el mito de La Pareja con Sartre valió todos los sacrificios: le significaba la escritura, la obra que se escribe a solas pero no en solitario, la participación política. La Pareja significaba la trascendencia ante el terror a la inmanencia absoluta de la muerte. La Pareja era su pasaporte —ella lo creía necesario— hacia una inmortalidad a la que quizá sentía que no podía acceder a solas. O no deseaba, no se le daba la gana acceder a solas. En su imaginario —y en su proyecto fundamental de vida— posaban ellos dos. Juntos. Ante el altar de la posteridad. Y así posan. Y así están enterrados. Así los hemos amado por décadas. Así nos siguen fascinando.

Pero su vínculo —sin duda extraordinario— se construyó y sustentó en una inequidad profunda. Encubierta. Quizá una de las desigualdades más desgarradoras que puedan darse entre dos seres humanos: Jean-Paul Sartre jamás mostró, manifestó o pareciera haber vivido ni el más remoto temor de perder a Simone de Beauvoir. Ella era su incondicional. Cuando hubo que elegir, pasó él antes que ella. En cambio, ella vivió en una lucha constante por mantenerse en el centro de la vida de Sartre. Temblando ante esos amoríos que corría el riesgo de no controlar. Desde el primero, que provocó el triángulo literario de *La invitada*. Hasta esos dos últimos, que le arrebataron el legado de Sartre: la preferencia del filósofo —en sus últimos años— por su hija adoptiva Arlette Elkaïm, y por su secretario Victor Serge (Benny Lévy) que llevó al choque de trenes, ya al final de su vida, entre Sartre y los sartreanos; entre los que Sartre comenzó a considerar como la vieja guardia que le impedía evolucionar en su pensamiento y continuar su obra, y esos discípulos entusiastas que estaban dispuestos a leerle libros por horas al maestro ciego, lo impulsaban a dictar sus reflexiones, lo retaban, utilizaban su nombre y lo arrastraban —Sartre así lo sentía— hacia la creatividad y la vida. Los discípulos que con su juventud efervescente le ofrecían un futuro. Arlette asegura que un día Sartre le dijo refiriéndose a Beauvoir y a Sylvie Le Bon: "Hoy comí, con esas dos musas austeras" (Cohen-Solal, 2005: 663).

Pero de su honda dificultad de vivir, supimos después. O digamos, que fue mucho después que pudimos percibirla en toda su flagrante dimensión: en sus escritos autobiográficos, Beauvoir no paraba de contarnos hasta qué punto era una persona dotada para la felicidad. Lo afirmaba rotunda mientras escalaba cerros, devoraba libros, hablaba de filosofía y acampaba a trabajar en las inspiradoras

mesitas de sus cafés. Esta frase repetida y la intensidad de su escritura. Sus elecciones tan disruptivas. La inmensidad de su trabajo autobiográfico y los alcances telúricos de *El segundo sexo* nos hacían —a sus entonces muy jóvenes lectoras— vivir ingenua y apasionadamente, convencidas de escucharlo "todo" de su boca. Como si semejante "todo" pudiera existir. Del otro lado de esa puerta que suponíamos abierta de par en par, fotografiábamos esa alma suya extraordinaria que se nos ofrecía generosamente. Como una guía. Beauvoir fue un modelo de mujer y una casi vecina de la cuadra. ¿Cómo podíamos anular las distancias? No sé. Decenas de miles de adolescentes y mujeres lo lográbamos. Leer a Beauvoir nos ofrecía la extravagante sensación de amanecer en Montparnasse. Soñábamos sus calles, habitábamos sus deseos, leíamos sus lecturas. Tomábamos café en Saint-Germain, junto al *bottin mondain* de la intelectualidad francesa *de l'époque,* y nos enterábamos con detalle de sus grandezas y miserias. Con ella nos liberábamos de los yugos familiares. Nos volvíamos, por procuración, inteligentísimas y muy viajadas. Vivíamos en hotelitos zarrapastrosos. Nos imaginábamos enamoradas de escritores muy feicitos y estrábicos. En cavas de humo y jazz.

Sus palabras irrumpían en una vida y la transformaban. No despacito, no. Patas para arriba, súbito-pronto. La adolescente que fui le debe cantidad de rebeldías, excesos endemoniados y esperanzas. Llegó milagrosamente hasta mi pueblo —en Villahermosa, había dos librerías, sobre todo de libros de texto—. ¿Simone de Beauvoir allí? Tal vez la confundieron con doña Josefa y a través de sus libros murmuró en mi orejita misma: "No estás loca de psiquiátrico y en emergencias. Sí existen otras maneras de vivir". A Beauvoir y a Cortázar les debo ese mito que me llevó a París y al cementerio de Montparnasse. Allí les va la retahíla intimista. La gratitud mágico-visceral. Los avatares amorosos de una "hembra humana". En ese cementerio donde ella, Sartre y Cortázar están enterrados. Un día visitando sus tumbas me encontré a un escritor que fue su amigo. ¿Me habré enamorado de él quizá también por eso? Me impresionó muchísimo. ¿Podría él transmitírmela? ¿Palabra a palabra? ¿Gesto a gesto? Y en ese cementerio comenzó una historia de amor a la que le debo a mi hijo mayor. Ahijadito imaginario del existencialismo, de *El segundo sexo*, del barrio XIV y del café de Flore. Suena tan remoto y tan ingenuo. Venía yo de la antepenúltima curva del golfo, quizá ésa sea una explicación. Beauvoir fue para millones de mujeres mucho más que una escritora que ayudó a revolucionar la historia de las mujeres: a cada una su antepenúltima curva. Era un ideal. La *anti-mi-mamá*. Su vida entonces tenía que ser la más deseable de todas las vidas, la más intelectual y físicamente orgásmica, puesto que era la *anti-vida-de-mi-mamá*. La libertad. La gran promesa. No pretendo que una demanda tan delirante por parte de una lectora fuera racional. O justa. Nada más constato que muchas demandas suelen no serlo.

Su honestidad, su valentía me fascinaron. Me fascinan. Ahora con tantas dolorosas acotaciones a cuestas. ¿Por qué esa sobredosis de información que nos llegó después de su muerte nos afectó tanto a tantos? ¿Por qué estoy hoy aquí, contándoles esta historia antigua, como quien se obliga a detenerse en un duelo postergado? ¿Por qué? Si nunca en mi vida vi a esa mujer. La vida le hundió los dientes. En el corazón. Y en ocasiones su lectora siente que no se lo perdona. ¿No le perdona qué? ¿Y desde dónde? Su infelicidad. Su dolor. Las súbitas e imparables crisis de llanto. El alcohol. Esa infelicidad que nos murmura que escribir no le bastó. Y cambiar el modo de vida de tantísimas mujeres. No le bastó. Y el trabajo de catarsis autobiográfica. Y Sartre. Los viajes. Los amantes. La participación política. París. No le bastaron. Simone de Beauvoir murió de cirrosis en el hospital Cochin. Es decir, de dolor, de angustia, de dificultad de vivir. ¿Cómo se atrevió Simone de Beauvoir a hacernos esto? ¡A nosotras! Las que creímos a ciegas en ella. Las que consumimos su ideal de felicidad completito. Las que creímos en su propuesta de libertad y de pareja. Como si nos hubiera fallado en la más sacrosanta de las promesas que le hizo a su lectora: que ella tenía la fórmula esencial, sabía ser feliz. No. Creo que no "sabía". Se empecinaba en serlo que es muy distinto. Creo ahora que el amor, la empatía, el afecto, la intimidad, fueron de sus montañas más difíciles de escalar.

Beauvoir nos aseguraba que su relación con Sartre existía como una relación de pares. Que ella aceptaba el pacto de las relaciones contingentes por convicción y no, como pareciera al final, porque no le quedó de otra. La propuesta, lo sabemos, fue de Sartre, expresada muy pronto en la relación. "Es muy poco probable que Beauvoir haya exigido la poligamia: colocadas de lado sus relaciones con Jacques-Laurent Bost, Nelson Algren y Claude Lanzmann, tuvo algunas relaciones de una noche: con el pintor Fernando Gerassi, Arthur Koestler y René Maheu" (Galster, 2007: 70). Además de sus amores en femenino. Esta misma relación de los hechos sin los nombres (y sin Lanzmann que llegó después) se la hace Beauvoir a Algren en una carta *(LNA:* 219). Cuenta Rowley que, en una entrevista de 1976, Beauvoir le aseguró que nunca había sentido celos de las amantes de Sartre. Rowley escribe hasta qué punto la entristeció sentir que, quizá Beauvoir misma, ya no diferenciaba entre ella como mujer y su mito tan meticulosamente construido. Refiriéndose al primero de sus tríos (Olga), Beauvoir escribió: "Sartre también se dejaba ir al desorden de sus emociones, y experimentaba inquietudes, furores, alegrías, que no conocía conmigo. El malestar que sentí fue mucho más lejos que los meros celos: algunas veces me pregunté si toda mi felicidad no descansaba sobre una gigantesca mentira" *(FA:* 298-299). El personaje de la tercera en discordia en su novela *La invitada* termina gaseada por su rival. En la realidad, Olga y Beauvoir siempre siguieron siendo —extravagantemente— amigas.

Deirdre Bair (1990), en la biografía autorizada de Beauvoir, narra sus celos

torturantes durante la relación de Sartre con Dolores. Galster cita a Beauvoir, en una de sus cartas a Sartre, poco después del fin de la relación Sartre-Vanetti, y de la suya con Algren (por lo menos en su fase de compromiso amoroso y esperanza): "Es bien estúpido que hayamos ido a lanzarnos cada uno por su lado en un montón de mierdas, cuando estábamos tan felices juntos" (Galster, 2007: 70). Es conmovedora la dimensión de su alivio cuando Vanetti le fue muy amenazante y esa búsqueda de reencontrar la breve complicidad sin terceros de los inicios. Intentar convencerlo de lo "innecesarios" que fueron ambos amores "contingentes", con lo "felices que estaban juntos". No es muy seguro que Sartre compartiera su opinión. Siguió coleccionando esos supuestos *emmerdements* que lo hacían sentirse vivo y seductor. Hasta el penúltimo día de su vida. Tampoco tiene mucho de cierto que la pasión de Beauvoir por Algren haya sido una mera hilera de complicaciones. Lo amó lealmente. Por muchos años. A la manera en que ella podía amar.

Beauvoir matizó en su escritura que esos "amores contingentes" le provocaron un continuo sufrimiento y el pánico de ser excluida de la vida de Sartre. Ocultó que, al lado de esa obra inmensa y magnífica que construyó, vivió en esa lucha continua: no ser desbancada de su lugar de honor al lado de él. Compartir algunas amantes, hacerse "amiga" y hasta confidente de sus parejas, organizarle sus horarios de trabajo y de placer. Protegerlo del exterior, cuando él, primero se volcaba hacia fuera y después, aterrado, pedía auxilio. Administrarle el whisky y la coridrina. Revisarle sus textos. Toda una vida luchando para evitar lo que un día terminó sucediéndole de una manera tan injusta: ser desplazada por "la otra". La que fue pasando de "invitada" a usurpadora. Después de la muerte de Sartre, Beauvoir no pudo subir ni una sola última vez al departamento del filósofo. No pudo conservar ni un lápiz del escritorio de su "pareja esencial" de toda una vida. Se lo impidió Arlette. Ejecutora testamentaria de Sartre, brevemente su amante, largamente su amiga. "Hija" legalmente adoptada. ¿Qué fue eso de esencias y contingencias? Acaso sobre todo un mito al que ella se aferró toda su vida y ante el cual Sartre cedía magnánimo. A condición de que nada ni nadie limitara la imperiosidad de sus deseos. ¿Qué tan costoso fue ese mito para ella? No como escritora, no como pareja política de Sartre. Para ella. Como mujer.

Tantas realidades que estallaron después de la muerte de Sartre y que abundaron con las publicaciones posteriores a la muerte de Beauvoir, ¿minimizan la riqueza de su obra? Por supuesto que no. Hablan de sus contradicciones más profundas. De su trato tantas veces cruel hacia los otros. De su recurrente dificultad para ser empática. Hablan de su soledad. Cuando la puerta de la intimidad de Beauvoir, sin pose, comenzó a abrirse, tal y como ella lo decidió y lo previó —a través de su ejecutora testamentaria, su hija adoptiva Sylvie Le Bon—, muchas de nosotras no supimos qué hacer con esa información que caía como un

mazazo sobre la cabeza de sus lectoras y discípulas: la dimensión de su dolor, de su impotencia y de su rabia.

Después de la biografía de Deirdre de 1990, realizada a partir de largas entrevistas con Beauvoir, llegaron ese mismo año las *Cartas a Sartre* (1997b). La relación de ambos con mujeres mucho más jóvenes —que llegaron a compartir— salió a la luz. Un voyeurismo agudo. El de ellos y el nuestro. Se contaban —con una displicencia y una frialdad inimaginable— los detalles más íntimos de sus encuentros con personas que los querían y se suponían queridas por ellos. Lo más duro de asimilar era el tono entomológico. Sartre le cuenta, obsceno, que su última "conquista" era virgen, se explaya. De veras nada más faltó que le mandara la sábana enmarcada. ¿Y Beauvoir? ¿Se habrá regodeado en su cama leyendo? Como si un machín le estuviera escribiendo a otro. O le escribía un machín a una mujer, a la que le gustaba ejercer alguna forma abusiva de virilidad. Por procuración. ¿O escuchaba porque era su única manera de no sentirse excluida? ¿Mantener una fantasía de control? Ingrid Galster ofrece una interpretación interesante: "Los terceros reducidos al estado de objeto pagaron el precio de su pacto. Sartre y Beauvoir estaban conscientes: la complicidad entre ellos con respecto a los otros, compensaba de alguna manera la comunión erótica perdida" (Galster, 2007: 70). Un territorio fundamental de la relación de pareja se sostenía por procuración y a través de las confidencias que intercambiaban entre ellos. Es un hecho. Pero, desde este enfoque, los otros no desfilan en la periferia de una relación sensual entre Sartre y Beauvoir. La compensan, la sustituyen, aunque sí desfilaban en la periferia de sus afectos.

Olga Kosakievicz tenía 17 años cuando conoció a Beauvoir en Rouen; nunca aceptó ser amante de Sartre, quien la persiguió enamorado, sufriente y tenaz. Es ese primer triángulo que Beauvoir describió magnánima y aterrada en *La invitada*. Más allá de su negativa a la relación sexual con Sartre, Olga ocupó su lugar en ese juego de ¿quién es la tercera? Ejerciendo esa seducción (su rol a cumplir) que le ofrecía la fantasía de dominar unas circunstancias, cuya complejidad la sobrepasaba. De la relación de ambos con Olga, Colette Audry (quien siempre quiso y defendió a Beauvoir) dijo: "Vi lo suficiente como para saber que era una experiencia horrible para Olga (…) la pobre muchacha era demasiado joven para saber cómo defenderse realmente" (Bair, 1990: 194). En 1993 Bianca Lamblin, herida y furiosa por lo que vivió como la traición de Sartre y Beauvoir, después de la publicación de las *Cartas a Sartre* y del *Diario de guerra*, se decidió a escribir *Memorias de una joven perturbada*, donde narra su traumática participación en uno de los tríos: "A los diecisiete años sentí un vínculo apasionado por Simone de Beauvoir, que era mi profesora de filosofía. A esta pasión se agregó unos meses después una relación amorosa con Sartre (…) formábamos un trío, configuración sentimental rara y azarosa, que fue rota deliberadamente por Sartre y luego por el Castor en 1940" (Lamblin, 1993: prefacio).

En el momento del "despido", Bianca era una judía viviendo en territorio francés. Más de cincuenta años después se explica: "(Escribo) porque ya no podía soportar ser el objeto pasivo en el que biógrafos y panfletarios se complacerían describiendo los rasgos, quería por fin ser el sujeto que relata lo que ha vivido, y no simplemente un objeto para los otros" (Lamblin, 1993: 14). Aclara también que lo más doloroso para ella, al enterarse tantos años después de la manera en la que fue considerada y tratada durante el trío, es que su relación con Beauvoir —retomada después de la ruptura— se había mantenido en citas regulares hasta el fin de la vida de la escritora.

Las *Cartas a Nelson Algren* (1997) nos revelan, en los primeros tiempos, a una Simone enamorada y feliz. Hondamente agradecida con la vida y con la buena fortuna de su encuentro. Sin embargo, tan manipuladora e impositiva con Algren como en sus otras relaciones, cuando se trataba de salirse con la suya o con la de su "pareja esencial", Beauvoir le inventaba falsas historias a su "cocodrilo" bien amado, para visitarlo en los tiempos en que Sartre estuviera acompañado por Dolores (por ejemplo) y desvisitarlo cuando Dolores desaparecía. Los tiempos de Sartre definieron los tiempos de Algren y Beauvoir. Ella así lo eligió. Las cartas aprehenden lo que fue sucediendo a lo largo de los años, de la pasión a la amistad al reintento de pasión. A la ruptura. En 2005 se publicó la biografía de Hazel Rowley, muy "documentada" en las historias "amorosas" de ambos y en los complejísimos y siniestros entretejidos de omisiones, encubrimientos y mentiras que les permitían organizarlas. Como en el dibujo de las escaleras de Escher. ¿Quién sale del escenario? ¿A qué horas y por dónde? Para que no se tropiece, ni se imagine, ni sepa quién entra al escenario. ¿A qué horas y por dónde?

Beauvoir fue apareciendo en su intimidad cada vez más, tal y como le reprochó su amiga Nathalie Sorokine, otra alumna-amante jovencísima: "Es usted un reloj en un refrigerador". Beauvoir fue despedida de la Educación Nacional por la denuncia de la madre de Nathalie. "Por el delito de excitación de menor a la depravación". Era un hecho conocido, pero el documento completo de la denuncia figura en el libro *Beauvoir dans tous ses états* (Galster, 2007: 100). Es espeluznante lo que la señora Sorokine fue capaz de investigar en las enredadas madejas de las vidas ajenas, puesto que la información que enuncia (casi como parte policiaco) es quizá dramatizada, pero verdadera.

Esa siniestra manía de deshumanizar a los otros, cuando se hablaban en privado Sartre y Beauvoir. ¿Sería el lenguaje excluyente indispensable para sostener a "La Pareja esencial", ante las amenazas de la contingencia? Sartre le escribe a Beauvoir que su relación con Wanda era perfecta. Ella es tan absolutamente encantadora con él como tener un gato o un pekinés. No nos estremezcamos. Así conversaban. En todo caso, resuena en sus palabras la existencia sólo de dos seres "trascendentes": ellos. Los demás flotaban alrededor,

en su asignada inmanencia. Suponiéndose amados. Involuntarios actores de reparto. Eso sí, sacudidos y estimulados intelectualmente, becados por años en muchos casos. Fuera de su relación con Sartre, ¿cómo concebía Simone de Beauvoir sus vínculos supuestamente significativos? ¿Cómo podía burlarse y denigrar a sus amigas y a su hermana —a sus espaldas— como lo hacía? ¿Cómo podía mentirles continuamente, para preservar su libertad de movimiento y la rigidez de sus límites?

En 1986, en entrevista con Deirdre Bair, Beauvoir le confesó que Algren, el escritor de Chicago, fue el primer hombre con quien tuvo un "orgasmo completo". (¿Qué sucedía con las mujeres? Aún lo ignoramos. También cómo son los orgasmos incompletos). Cuando Beauvoir se asumió como feminista y se aceptó ya como figura icónica del movimiento, lamentó en varias ocasiones no haber sido más explícita con su vida sexual. Consideraba, ya para entonces, que podría haber sido una parte muy importante en el proceso de transmisión de sus experiencias de vida. Volviendo a Algren: "El único amor verdaderamente apasionado de mi vida" (Bair, 1990: 344). Después de él, mantuvo una relación de siete años con Claude Lanzmann, el único hombre con quien sí cohabitó entre las mismas paredes y bajo el mismo techo. "Este hombre joven en el que ahora me intereso (tanto más joven que yo) representa para mí una especie de hijo incestuoso más que un amante. Es así que él me ama, reclama la ternura de una madre más que otra cosa" *(LNA:* 532). Más tarde —y ya para siempre— Beauvoir amó a Sylvie Le Bon.

Ese dato orgásmico me dejó catatónica. También cuando leí que Beauvoir quiso ser enterrada con el anillo que le regaló Algren, tal y como se lo había prometido en una carta al principio de su encuentro. Un *in memorian* de décadas. La vida sexual entre Sartre y Beauvoir al parecer fue breve. Y más compungida que feliz. En una carta a Nelson Algren, Beauvoir le habla de su relación: "Se acerca más a una fraternidad absoluta, sexualmente no fue un éxito perfecto, esencialmente por su causa, no está apasionado por la sexualidad. (…) Es un hombre cálido, vivo en todo, salvo en la cama (…) poco a poco nos pareció inútil, aún indecente, continuar acostándonos juntos" *(LNA:* 218).

En el verano de 1946, Sartre le sugirió a Beauvoir que escribiera un libro que respondiera a la pregunta: ¿Qué significa ser mujer? Extraordinaria iluminación. Con frecuencia he pensado que esa idea tan trascendente de Sartre, la que llevó a Beauvoir a ofrecernos el terremoto de *El segundo sexo* y (por otro lado) el tan confesado y reiterado desinterés de Sartre por los placeres del sexo, partieron de un mismo doméstico origen: la relación excesiva de Sartre con Anne-Marie, su madre, a la que en su infancia consideraba su par y con la cual concebía la posibilidad de casarse. Me imagino a ese niñito mirando a Anne-Marie, preguntándose, desde ese estado de fascinación edípica que transmite tan bellamente en su obra autobiográfica *Las palabras,* y que no se desmintió nunca:

"¿y qué será eso de ser mujer?" Beauvoir escribió su brillante ensayo. Sartre vivió su vida entera con su pregunta a cuestas. Cuando su madre enviudó de su segundo marido, regresó a vivir con ella. Anne-Marie les contaba a sus amigas, extasiada, que esta mudanza con su hijo al departamento de la Rue Bonaparte era como un tercer matrimonio. El *poulou* de Anne-Marie vivió hipnotizado por la femineidad, en tanto que verdadero "continente oscuro", de mujer en mujer, sin lograr desear a una. Ni mucho, ni por mucho tiempo. Cada vez más agobiado por esa demanda sexual de sus parejas que él no lograba incluir como parte de la pregunta recurrente que (sin palabras) dirigía a sus amantes: "¿De qué está hecha la femineidad?"

Da la impresión de que Sartre adoraba el envoltorito de la femineidad. Iniciaba la relación sexual como quien desempaca un regalo. Después, se angustiaba ante el contenido. Y ante sus exigencias. Sartre y Beauvoir fueron y son de las mentes más brillantes y esclarecedoras del siglo XX. Es interesante cómo el inconsciente es otra cosa. Otro planeta. Atemporal. Como más enquistado, más nebuloso. En algún lugar, en términos amorosos, no pararon de rebotar entre las cuatro paredes del clan. De esos triángulos y cuadrángulos incestuosos. Donde las relaciones se pretendían "tan honestas", "tan espontáneas", "tan libres". En realidad —sorprendente leerlo— vivían calculando sus inversiones afectivas, como Shylock su libra de carne.

¿Y por qué con Algren sí?

En estos contextos de desplazamiento incestuoso, en los que tantas veces Beauvoir tuvo que jugar el papel de la "tercera" que acompaña y observa, Algren muy probablemente representaba, para Simone de Beauvoir, la alteridad de alteridades. Una nacionalidad y una lengua distintas. Un hombre muy atractivo y de aspecto muy viril. Era también escritor, pero sus contenidos difícilmente podrían ser más ajenos: ella escribía de la vida, las experiencias y los debates de los intelectuales de izquierda en Saint-Germain; él de los adictos a la droga y al juego, los locos, los delincuentes, las trabajadoras sexuales, los bajos fondos de Chicago. Ella adoraba la abstracción, la filosofía; él las realidades más precarias. Algren no hablaba una palabra de francés y no quiso aprenderlo. Deseaba una esposa. Y sobre todo: no pertenecía ni jamás podría pertenecer a esa "Familia" que giraba en torno a Sartre. Al existencialismo. A la revista *Les Temps Modernes*.

A diferencia de los otros amantes significativos para Beauvoir: Jacques-Laurent Bost (marido de aquella misma Olga) o Lanzmann, ambos muy jóvenes y discípulos de Sartre, Algren era remoto. Inaprensible. Autónomo. La suma de sus

diferencias debe de haber significado, para Beauvoir, la forma más rotunda de la exogamia. Y el imaginario de la exogamia nunca es un dato menor cuando hablamos de sexualidad. Quizá el placer pudo suceder. Allí. Donde el otro era vivido y aceptado como profundamente otro; rotunda y virilmente otro. Ajeno a la fusión. Ajeno al control intelectual de Sartre (quien llamaba a sus amigos jóvenes: "mis acólitos"). Ajeno al clan. Un hombre libre para una mujer "atrapada" en su meticulosa y calculada "libertad".

En las cartas a Algren, Beauvoir le explica (intentando tranquilizarlo respecto a las "reglas" de su pacto con Sartre) que mantuvo una relación sexual esporádica con su pareja los primeros años, y después hubiera sido obsceno insistir. Pero, aun si la sensualidad no fue el fuerte de su "compañero esencial", era, sin embargo, "su compañero esencial". Es probable que Algren haya subestimado la dimensión de ese pacto. ¿Cómo entenderlo? ¿Alguien como Algren podría haber concebido colocarse en las periferias de las ideologizadas "esencia" y "contingencia"? No pudo escuchar. Beauvoir lo conoció a los 39 años, en 1947. Llegaba a Chicago con toda una parte de su vida amorosa inexplorada. Comenzaba a tomar notas para su ensayo con el tema de ser mujer. Además de su talento, de su atractivo y de su inteligencia, de la contundente exogamia liberadora, impresa en la noción del extraño extranjero, ¿qué más podía representar Nelson Algren?

En sus *Cahiers de jeunesse*, Beauvoir cita una experiencia que la sacude: su paseo en el barrio popular de Clichy durante una fiesta. Descubrir esos cuerpos sudorosos bailando, mucho más libres en las clases populares que en esa burguesía ñoña de la que ella venía. Las imágenes de una libertad sexual que le estaba prohibida. Una libertad que la perturbaba, pero identificó de golpe como íntimamente suya. Secreta y silenciada. Escribió en *Cahiers de jeunesse* cómo esas emociones la hicieron experimentarse peligrosamente dividida. Sexuada y deseante. Desconocida y amenazante para ella misma. Luego narra la sensación de incomodidad con la que llegó a su cita con un amigo ese día en la Sorbonne. Nadie jamás —pensó angustiada— podría imaginarse esa doble mujer que había en ella. La niña buena. El cerebro (sobre todo un cerebro) de la Sorbonne, con cuellito almidonado, era también una mujer que temblaba ante esa sexualidad evidente, que su clase social identificaba como propia a *"la canaille"*. El "populacho" ardía sin remordimientos. ¿Y ella? ¿Ardería verdaderamente algún día? ¿Era deseable desear? ¿Permisible? ¿Prudente? ¿Aconsejable? ¿Indispensable?

Algren amaba y entendía ese mundo *"canaille"*. Lo prefería. Vivía en uno de esos barrios a los que el FBI —que lo vigilaba por "actividades comunistas"— llamaba el *"wild side"* de Chicago. Traía un currículum agitado, que incluía cuatro meses de cárcel por robo de máquina de escribir. *He was a Wild man, living in the wild side*. Por si fuera poco, su calle se llamaba Wabansia, nombre en sí mismo repleto de sonoridades selváticas. Cuando Beauvoir lo conoció tenía 38

años. La vida de ella ya estaba ordenada para siempre. Decidida. Alrededor de la escritura. De Sartre. De París. Algren se arrojó como un loco en su deseo, su necesidad, su certidumbre de amarla. Desde las primeras citas la llevó a conocer los bares más andrajosos de Chicago. La noche de las trabajadoras sexuales. El hospital psiquiátrico. La silla eléctrica. El más allá de los límites. *Was she wild enough?* En todo caso, entre la Sorbonne y Clichy, Saint-Germain y Wabansia, una mujer de 39 años estalló sus límites (autoinfligidos) y descubrió el orgasmo. No es un dato menor ni meramente fisiológico. No controlar. Permitirse, por fin, el derecho a abandonarse. Desaparecer las murallas y los fosos. Dejarse ir. Confiar.

Al mismo tiempo que el *american* cocodrilo y la *french* castora (temporalmente fugitiva de su castoridad) descubrían las pasiones biculturales, una amenaza flotaba como cimitarra sobre la cabeza de Beauvoir. En su primer viaje a Estados Unidos, un poco antes, Sartre se había enamorado de Dolores Vanetti. Y Vanetti le exigía que dejara a Beauvoir y se casara con ella. Una mujer completamente desconocida para Beauvoir irrumpía por primera vez en sus vidas. Dolores no era una alumna, fascinada por ambos, a la que Beauvoir pudiera controlar y acotar. No admiraba a Beauvoir, no le interesaba leerla, y no encontraba honor alguno en compartir un hombre con ella. Era su rival. Le estorbaba. Punto. Otro "defecto" de Dolores: no tenía ni la más vaga tendencia a dejarse devorar. Dolores quería un marido, por el cual estaba dispuesta a dejar al suyo. No imaginaba su futuro en un muégano "familiar", a sus horas además, revuelto y concupiscente. Mientras Beauvoir viajaba por Estados Unidos, esa Otra amenazante compartía la cama con Sartre, en París. En entrevista con Deirdre, Beauvoir le explicó lo que se supone vivían en esas fechas: "Mi relación con Sartre nunca había sido más estable, éramos como devotos hermana y hermano, enteramente solícitos el uno para el otro" (Bair, 1990: 351). Omitió su pánico —en aquella época— ante la presencia de Dolores, y quizá su propia insatisfacción, con la sobredosis de amor filial.

Beauvoir decidió tener una aventura. Tal vez en esa decisión tuvo mucho que ver su relación de juego de espejos casi obscena con Sartre. Él había traído a un *alien* de los Estados Unidos a su cama. Ella iba a intentar lo mismo. Después de un avance fallido con un conocido en Nueva York (quien especificó que no deseaba problemas conyugales) una amiga le dio el teléfono de Algren. Salieron juntos en Chicago. Beauvoir continuó su gira de conferencias y regresó a Chicago, por él. Sus primeros días con el *wild man* la trastornaron, sobre todo en espacios interiores hasta entonces precariamente habitados. Nunca tanto —para dolor y desconcierto de Algren— para dejar su vida; sí lo suficiente para alcanzar el abandono en los placeres amorosos y el deslizamiento (como en rampa enjabonada) hacia los "misterios" de la femineidad que, por un tiempo, dejaron de ser meras especulaciones intelectuales e hipótesis de trabajo. Después de Chicago,

pasaron unos días (con sus noches) en Nueva York. La relación de Beauvoir con Algren, en su fase más apasionada y cercana, coincidió exactamente con los dos años que duró la escritura de *El segundo sexo*. Recorrer las cartas y *El segundo sexo* como lecturas alternadas es una experiencia muy interesante.

Algren era un hombre sensual que arrastraba a Beauvoir a la cama sin esperar la hora conveniente. Sin esperar a que ella hubiera terminado su whisky, leído sus páginas obligadas, tomado sus notas. En *Los mandarines* (1988), Beauvoir narra su viaje juntos a Yucatán: "Él aventó el mosquitero y me arrojó sobre la cama. Cuando estuvimos desnudos, piel contra piel, dijo con una voz feliz: 'He aquí nuestros más bellos viajes' ". No era pues un "hermano solícito y devoto" a la búsqueda de una interconexión de neuronas, causas a defender y ternuras filiales. Era un hombre sexualmente deseante. "Masculino" —además— en el más tradicional sentido de la palabra. Sumado a que sí tenía neuronas, ternuras y causas.

Beauvoir lo llama "marido" a la menor provocación, en las más de trescientas cartas que le escribió. "Mi bien amado marido sin matrimonio" *(LNA:* 64). Con una cursilería inimaginable, una coquetería adolescente. Frases que hubiera considerado normalmente estereotipadas, esclavistas, "femeninas" hasta la ignominia. "Dentro de dos semanas y por dos semanas, yo le daré, a mi marido ilegítimo, más amor que ninguna otra esposa legítima ofrecerá a su marido a lo largo de toda una vida". "Oh Nelson, seré amable, seré bien portada, usted verá, lavaré los pisos, cocinaré todas las comidas, escribiré su libro al mismo tiempo que el mío…" *(LNA:* 345) ¡Qué barbaridad!, podría haberse citado en sus capítulos más radicales de *El segundo sexo*. Y es fascinante observar esa contradicción entre la rigidez estoica de la teoría y la suave ferocidad del enamoramiento y el cortejo. La pasión París-Chicago floreció, entre cartas, como tarros de mermelada, las demandas de un hombre "tradicional" en su manera de considerar la relación amorosa, las declaraciones apasionadas y fugitivas de una mujer que pretendía amarlo para toda la vida, desde el otro lado del mundo; las narraciones de los cafés de Saint-Germain, los bares "raspas" repletos de *outsiders* de Chicago, y un departamento cómplice y de lo más quinto patio en Wabansia.

"Haberle privado de un momento de placer me inspira desagradables remordimientos. Sé perfectamente que puede acostarse con una mujer, aun una mujer muy bonita, aun en el nido de Wabansia, sin estropear nada entre usted y yo; si he sugerido otra cosa en mis cartas, me lo reprocho. (…) Mi bien amado, la próxima vez que sienta tentación por una mujer, ceda a la tentación y llévela a Wabansia, si eso le provoca placer". Beauvoir es muy acomedida con Algren. Le da su autorización de "acostarse" y hasta le indica a dónde podría llevar a la interesada. Después agrega: "En esta materia, lo principal para usted consiste en tener cuidado de que la otra mujer no sufra si después usted la abandona". *(LNA:*

122-123). A lo largo de su correspondencia, ella le asegura su fidelidad en repetidas ocasiones. Le cuenta insistentemente que vive como una "solterona asexuada", que de todas maneras no hay ningún hombre que se le antoje en toditito París y, además, que ella entiende: es probable que la abstinencia sexual sea mucho más difícil para los hombres que para las mujeres.

Beauvoir descubrió con Algren el juego seductor de la diferencia sexual. Al parecer le encantó. "Pasé dos semanas mimándolo —confiesa de uno de sus encuentros con él—. Igual que esas mujeres americanas a las que yo ridiculizaba por la manera en que atendían las necesidades de los hombres. Estuve sorprendida de cuánto lo disfrutaba" (Bair, 1990: 340). Así de *pumpkin pie* escribía la autora de *El segundo sexo*, cuando se le cumplió el sueño de casi todas: la riqueza de la neurona y los extravíos de la hormona en el abrazo de un mismo hombre. Un hombre que la reconocía, la respetaba, la femineizaba y la amaba. ¿Naturaleza o cultura? Ambas. *Who cares, when it happens?* Como para reflexionar largamente acerca de los imanes de la diferencia sexual en la pareja heterosexual, por su condición misma de diferencia. Adoro a esa Simone de Beauvoir, feliz en sus fotos junto a Nelson Algren. La que se exhibió desnuda para ser deseada por el amigo del hombre que la deseaba. Quizá el reloj seguía encerrado dentro del refrigerador, como dijera Sorokine. Pero, al refrigerador, un corto circuito transatlántico lo había descongelado.

Reflexionaba y escribía su ensayo acerca de las mujeres. ¿A ella la había limitado ser mujer? Pretendía que no, pero era difícil negar que no le afectara dolorosamente: su modo de vida resultaba, en tanto que mujer, más escandaloso que el de Sartre. Sus facturas fueron más altas. Su rol de "pareja del gran hombre" le provocó aquellos apodos misóginos de *La Grande Sartreuse* y *Notre Dame de Sartre*. Inolvidable esa frase en la que se refiere a su amiga Zaza al final de *Memorias de una joven formal*: "Sentía que había pagado mi libertad, con su muerte" *(MJFR:* 503). Zaza había intentado escapar de los valores de su familia, de la dominación de su madre, de su educación "católica y burguesa", de los condicionamientos femeninos de su época. Sin lograrlo. Beauvoir suponía que este sometimiento y esta negación de ella misma habían terminado por enfermarla y costarle la vida. Que Beauvoir no aceptara —la mayoría de las veces— las limitaciones "propias de su sexo", no significa que no le fuera por momentos profundamente doloroso librarse de ellas. ¿Podían no dañarla las expresiones humillantes y misóginas de George de Beauvoir quien, frustradas sus expectativas respecto al destino de su hija —un matrimonio "digno", por ejemplo—arremetía cruelmente contra ella en los primeros años de su relación con Sartre?: "Eres una ciruela seca y vieja", "Eres demasiado vieja para seguir pensando, no te preocupes por escribir un libro decente, nunca ganarás más que ser la puta de un gusano" (Bair, 1990: 197).

Un ejemplo que me parece notable y muy angustiosamente discriminatorio,

respecto a su manera de vivir la diferencia sexual, es su relación —tormentosa— con el cuerpo femenino que deja de ser joven. Diría: que deja de ser muy joven. Su obsesión por la fealdad o la belleza de las mujeres con las que se relaciona, datos en los que se solaza con excesiva frecuencia y crueldad. A pesar de esa obsesión *a priori* por la juventud compartida con Sartre, no es para nada tan quisquillosa ni tan recurrente en su apreciación del físico de los hombres, quienes seguramente no eran todos tan agraciados y, sabido es, también envejecen. Beauvoir le escribe a Algren el 4 de marzo de 1952: "De alguna manera, este episodio marcaba definitivamente la muerte de mi historia con usted. Significaba, que aun si usted no hubiera puesto un término, debía acabarse naturalmente, en razón de mi edad. Este hecho me reconforta, mi vida amorosa llegó a su fin, cuando debía decentemente llegar a su fin: odio la idea de mujeres ya de edad, con cuerpos envejecidos, que se aferran al amor" *(LNA:* 495). Beauvoir tenía 44 años. En agosto de ese año, cuando comienza su relación con Lanzmann, le escribe a Algren: "Estoy estupefacta, ya que definitivamente, sinceramente, había aceptado vivir en adelante, como una mujer vieja, una vida sin amor. Para él aún soy joven, me ama" *(LNA:* 505).

Pero es 1947 y la pasión estalla. Escribió Deirdre: "En la cama del hotel de *Greenwich Village*, hacen el amor y discuten acerca del libro de la condición femenina". Suena rico. Inspirador. Cachondo. El era su "cocodrilo". Ella era su "esposa rana". En ese primer viaje, Algren le regaló un anillo mexicano de plata labrada. El que ella le escribió que no se quitaría nunca. Sólo que Beauvoir debía regresar a París. Sartre la necesitaba. Al menos eso creía ella. Pasara lo que pasara, Beauvoir mantuvo esa realidad o esa fantasía que le era indispensable: Sartre se extraviaba sin ella. Beauvoir le concedió a Algren esa parte de lealtad que sí podía ofrecerle: regresando a París terminó la parte sexual de su relación con Bost. Beauvoir quería mucho a Bost, durante años mantuvieron una relación amorosa a escondidas de Olga, su esposa, quien no hubiera soportado esa doble "traición". La misma Olga de *La invitada,* (la gaseada de la novela, la que logró escapar al trío de la realidad en su encuentro con Bost) cuya hermana Wanda fue por mucho tiempo amante de Sartre, entre otras mujeres que circulaban con él en días fijos, y quizá más que amantes, en el sentido estricto de esa expresión erotizada, eran compañeras de lecturas, espejos de los enredos seductores de Sartre. Beauvoir se arrancaba de los brazos del *wild man* en aras de su pacto ¿sacrificial? con el filósofo. Pero Sartre, solito, lo que se dice solito, no estaba.

"Nunca había amado a nadie como a ti —le escribió a Algren—. Mente y cuerpo unidos" *(LNA)*. En septiembre de 1947, Beauvoir regresa a Chicago. Algren le pide por primera vez que se case con él. En mayo de 1948, Beauvoir, enamoradísima y en estado de deseo sexual desatado y declarado, corre de nuevo hacia el "nido de Wabansia". Viajan. Descienden el Misissipi en barco, visitan México y Guatemala. Son muy felices. Algren insiste en que se quede con él.

Beauvoir deja claro una vez más que su vida está en París y —además— sus compromisos la obligan a acortar su estancia. Sartre la necesita. Algren reacciona deprimido y furioso. A su regreso a París Beauvoir se entera de que Dolores Vanetti se aferra a cuatro manos a su filósofo bien amado, no está dispuesta a dejar París antes de un mes y la presencia de la "compañera esencial" es evidentemente *non grata*. Beauvoir, contándole a Algren una telaraña de mentiras (y sin mencionar a Dolores, ni las verdaderas circunstancias de su partida apresurada y su demanda de reencuentro) intenta regresar a Chicago. El "Hombre del brazo de oro" está harto de jugar a las vencidas con el fantasma de Sartre. Se niega a recibirla.

Algren no entendía nada de esa "familia" que fue intuyendo a través de las palabras de Beauvoir, y a la que conoció durante su primer viaje a París en 1949, justo en el momento de publicarse *El segundo sexo*. Algren vivió junto a Beauvoir el principio de la andanada de agresiones y acosos que le provocó el libro. En los años ochenta, a la pregunta de Deirdre: "¿Qué opinó Nelson de *El segundo sexo?"*, Beauvoir respondió divertida: "Dijo que era *bullshit* que estaba bien si yo escribía tonterías para un montón de mujeres bobas, siempre y cuando no las trajera a casa en Wabansia" (Bair, 1990: 416). Él seguía deseando una esposa. Un hogar. Quizá un hijo. Pedía demasiado. Pero en los comienzos de la pasión no lo sabía. No lograba asimilar en qué consistía esa "pareja" de filósofos, que para él no era una. No entendía por qué París podía ser tan indispensable ni por qué —si decía amarlo tanto— Beauvoir no trasladaba tranquilamente su existencialismo al sofá de un hogar por construir, en un barrio polaco de Chicago. En *Los mandarines* el personaje de Ana dice: "Yo que me cuestiono siempre con cierta suspicacia los sentimientos que inspiro en los demás, nunca me planteé qué amaba Lewis en mí. Estaba convencida de que era a mí misma. El no conocía mi país, ni mi idioma, ni mis preocupaciones, sólo mi voz, mis ojos, mi piel".

En 1948, Algren le confiesa por carta que se enamoró durante un tiempo de una muchacha que conoció en un mitin. "No tendré más que ver con esta mujer, no representa ya gran cosa para mí. Pero lo que no cambia es mi deseo de poseer un día lo que ella representó durante tres o cuatro semanas: un lugar mío para vivir, con una mujer mía y aun un niño mío. No es extraordinario desear esas cosas, es más, es un deseo bastante común, sólo que yo no lo había sentido jamás" *(LNA:* 252). El trabajo de investigación y la escritura de *El segundo sexo*, tuvieron lugar cuando Algren todavía creía que podía convencerla de dejar París y vivir en el lado salvaje de su ciudad. Beauvoir le compartía sus avances: "Mi ensayo se llamará *El segundo sexo*. En francés suena bien, porque a los homosexuales se les llama el 'tercer sexo' " *(LNA:* 264). En 1949, al elegir un título para su ensayo acerca de las mujeres, Beauvoir le hace una ¿broma? interesante a Algren. Él escribió un libro llamado *Never come Morning (Nunca llega la mañana);* ante la insistencia de su amante sobre cuál sería el título definitivo de su ensayo,

Beauvoir le escribe: "Terminemos con el título de mi ensayo, que es *Never Come Woman:* ¿es lo suficientemente claro?" (Beauvoir, 1997, *LNA,* pp. 274). Nunca llega la mujer. ¿A qué mujer imposible —de ella misma— estaría esperando Beauvoir? ¿O se referiría a esa mujer imposible que estaba esperando Algren? ¿O —si Freud *Requiescat*— sería sólo un juego de palabras?

De julio a septiembre de 1950, Beauvoir pasa un verano triste con Algren, en una cabaña frente al lago Michigan. La recibe asegurándole a quemarropa que ya no la ama. Duermen en habitaciones separadas. Le anuncia que desea casarse con su ex esposa. Al regresar Beauvoir a París, la correspondencia, aunque espaciada, continúa. En septiembre de 1951, Beauvoir acompaña a Algren durante un mes en la cabaña frente al lago. Es ya un hecho que Algren se casará con su ex esposa. Beauvoir insiste en conservar su amistad. Algren responde: "No es amistad. Nunca podré darle menos que amor" *(LNA:* 464). Es el "final". Con largas interrupciones y de maneras distintas, la relación amorosa-amistosa de Beauvoir y Algren duró diecisiete años. En medio, Algren —sintiéndose traicionado y rechazado— volvió a casarse y descasarse con su ex esposa. Beauvoir vivió siete años con Claude Lanzmann, también de *Les Temps Modernes*. La primera carta de Beauvoir es de febrero de 1947. La última de noviembre de 1964. Las cartas que Algren recibió de Beauvoir fueron vendidas en una subasta y adquiridas por la universidad Columbus, de Ohio. Beauvoir conservó las que él le escribió. Pasaron a la posesión de Sylvie Le Bon, quien quiso publicarlas junto con las escritas por Beauvoir para él, pero los agentes de Algren le opusieron una interdicción rotunda.

El último encuentro de los "amantes transatlánticos" fue en París en 1960. Años de separación. Algren pasó seis meses en Europa. Se sintieron enamorados, cercanos, felices. Un rato. Beauvoir estaba demasiado ocupada con su militancia feminista. Algren bebía de más y adoptaba aires pendencieros. Ella mandaba a sus amigos a entretenerlo, sacarlo de los bares y depositarlo en su cama. Y, *once again,* Beauvoir no podía desatender asuntos pendientes con Sartre. En medio de la visita, dejando a Algren instalado en su casa, se lanzó a un largo viaje con Sartre a Brasil. En Sudamérica, el seductor irredento tuvo a bien enamorarse locamente de una muchacha muy joven, a la que le prometió matrimonio, detalles que Beauvoir —sobrepasada por las complicaciones— narraba a Algren por carta. El escritor de Chicago debe haber vivido en el más absurdo de los escenarios: el hogar deshabitado de una mujer que se va con otro —el mismo inexplicable otro —, quien a su vez la deja cargando las maletas para correr a perseguir a otra. Cuando Beauvoir regresó, Algren ya no estaba. Bair cuenta que, tiempo después, Bost le confesó a su amiga que se había ido furioso, y para herirla le había dejado dinero "para la renta", sobre la mesa. Beauvoir no encontró el dinero ofensivo a su llegada. Bost tuvo un apuro antes y se lo gastó.

"Puedo entender muy bien su necesidad de tener una mujer, sólo para usted,

usted lo merece, una mujer que no abandonara su propio destino para tomarle como marido. Usted sería un muy bello destino para una mujer, hubiera de todo corazón elegido ese destino yo misma, si las circunstancias no me lo impidieran" *(LNA:* 257). El *wild man* detestó a Beauvoir a intervalos, hasta que un día la detestó para siempre. Primero porque esa explicación del "amor necesario" y los "amores contingentes" le parecía una extravagancia insultante. Después, porque ella escribió acerca de su relación amorosa. Publicó además en sus obras fragmentos largos de las cartas que él le escribió. Dio a conocer su nombre. Algren no soportó sentirse exhibido por una necesidad urgente en Beauvoir: vivir con la puerta abierta. Ese narrarse a sí misma que le agradecemos millones de mujeres en el mundo, a él —amante trasladado a personaje— lo desquició. También la odió porque en los escritos autobiográficos de Beauvoir descubrió que le había mentido. Organizaba sus encuentros con él según los tiempos, las elecciones y los avatares amorosos de Sartre.

En *Los mandarines,* durante un viaje a Mérida, Lewis le pregunta a su amante si un día vivirán juntos. Ella responde: "Nunca seremos enemigos ¿verdad?" Extraña manera de decir que no. "Enemigos, quién podría ser su enemigo", responde Lewis. Pero él sí fue su enemigo. Se sintió usado. Herido. Detestó esa manera meticulosa de Beauvoir de administrar sus emociones y sus horarios. En el artículo "The way to Médenine" publicado en *Play Boy* en 1972, Algren se burló de Beauvoir imitando su supuesto discurso: "Es absurdo reclamar fidelidad en una relación que podemos calificar de fisioquímica. Es por eso que la fidelidad no puede ser vivida por quienes se la imponen más como una mutilación. Las mujeres que son fieles sólo pueden compensar con la sublimación y la bebida". A lo que él (hecho personaje) respondía rencoroso: "Pasar el trapeador puede aclarar las cosas" (Saccani, 1994: 119). En 1980, escribió en un artículo para la revista *Chicago:* "Después de que Sartre y *Madame* decidieron separar sus vidas amorosas fundándose sobre lo que ellos llamaron la teoría de los amores contingentes, y que las putas americanas simplemente llaman 'una cogida' " (Saccani, 1994: 111).

Algren fue el hombre al que Beauvoir escribió que estaba leyendo *An american dilemma* de Gunnar Myrdal: "Me gustaría escribir un libro acerca de las mujeres, que fuera tan importante como el de Myrdal lo es para los negros." *(LNA:* 119), y el mismo al que escribió cuando la fecha del reencuentro se acercaba: "La Bûcherie-Beauvoir hôtel. Es realmente el mejor, le proporciona una muchacha en su cama todas las noches y un desayuno cada mañana" (Saccani, 1994: 105). La carta del 9 de marzo de 1949 aparece en la edición francesa de las cartas con este fragmento editado. El autor consultó las cartas originales en posesión de la Universidad de Ohio. O más extravagante: "Estoy incómoda porque mi estómago ha aumentado. (…) Nunca me preocupé de mi apariencia hasta ahora. La mejor solución quizá sería elegir un cirujano para que retire toda

esta grasa" (Saccani, 1994: 105). Esta carta del 3 de febrero de 1949 no aparece en la edición francesa. La más ardiente detractora de los condicionamientos que desde su propio discurso envilecen a la femineidad, le hablaba a su amante de una liposucción. Como cualquier mujer ansiosa de gustar. Al parecer, los íconos también sueñan con desnudarse a gusto ante el hombre que aman. Es interesante que, justo en ese momento, cuando escribía su larga respuesta a la pregunta qué significa ser mujer, Beauvoir haya vivido, ¿haya necesitado vivir?, una relación tan centrada en la diferencia sexual. Y fue allí donde deseó como nunca, donde se sintió deseada como nunca.

¿Acaso el eclipse de la diferencia sería el eclipse del deseo? Tema que no debemos descuidar.

> Mantener viva la diferencia de Masculino y Femenino, no es sólo, como lo pretende Beauvoir, salvar algunas formas refinadas y decadentes de nuestra cultura (…) no es tampoco reservarse "la orgía, el vicio, el éxtasis, la pasión" (…) ni conservarle "a los abrazos amorosos su gusto patético", sino preservar una de las significaciones fundamentales de la vida, porque lo que nos acecha, a través de la desexualización, es una pérdida de identidad, no de la sensación, sino del sentido. La verdadera amenaza está en la *insignificación* de las relaciones entre los sexos (Lilar, 1969: 20).

El segundo sexo planteaba el estallido por venir de los condicionamientos femeninos. Según Beauvoir, prácticamente todo lo que se considerara femenino era un "condicionamiento femenino" a superar. A la brevedad. Junto a páginas extraordinarias de claridad y justeza, nos encontramos con otras de desbordamiento flamígero: la menstruación como un calvario. La maternidad como la esclavitud de la "hembra humana". La menopausia como el "mejor pégate un tiro". Me gusta, me conmueve pensar que más allá de la teoría —que quizá los convencionalismos de su época exigía así, excesiva— estaba la mujer de carne y hueso. En el mismo exacto periodo en el que Beauvoir guillotinaba las servidumbres femeninas y sus mitos, la escritora, sí, la misma ella misma, sintiéndose femenina y adorable, aprendía a venirse, a desmelenarse, a desneuronarse con Nelson Algren. Beauvoir eligió a Sartre. Su último encuentro con Algren fue un rudo fracaso. Y sin embargo, esa Simone de las fotografías, de la memoria, ataviada con sus trajes guatemaltecos elegidos del brazo de Algren, cubierta de collares étnicos, más bella, más sensual que nunca, ésa es la Simone de sí misma y de Algren. Beauvoir escribió en sus memorias: "Algren, poseía ese don raro entre todos, que yo llamaría la bondad, si esa palabra no hubiera sido tan maltratada: digamos poseía una preocupación verdadera por los hombres" *(FC:* 141).

En mayo de 1981, Weatherby, del *Times* de Londres, entrevistaba a Algren por su nominación a la *American Academy*. Al menos era su intención. Algren se

desató hablando airado, no del homenaje que se le ofrecía como escritor en ese momento, sino de aquel remotísimo homenaje de amor que solicitó a una mujer —quedarse a su lado— y ella no supo, no pudo ofrecerle.

> En *Los mandarines,* Madame de Beauvoir me eligió un nombre prestado e irreconocible, pero más tarde, en otra de sus novelas, quiso hacer de nuestra relación un gran vínculo literario internacional, citándome de manera evidente y publicando extractos de mis cartas (…) las cartas de amor deben permanecer privadas. He frecuentado burdeles en el mundo entero, y allí las mujeres cierran siempre la puerta, pero ella abrió la puerta enorme e invitó al público y a la prensa a entrar a la recámara. (Saccani, 1994: 7).

El entrevistador estaba aterrado ante la intensidad de sus odios. Algren murió al día siguiente. Tenía 72 años. Beauvoir se enteró de su muerte por una nota en *Le Monde*. En una carta del 3 de octubre de 1952, Beauvoir le escribe: "En sueños, una de estas últimas noches, yo le declaraba que me haría enterrar con su anillo en el dedo, lo que tengo toda la intención de hacer. Su anillo en el dedo y su rostro en mi corazón mientras viva". En 1986 murió Beauvoir, con el anillo de Nelson Algren pegadito al cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

Bair, Deirdre (1990), *Simone de Beauvoir,* Nueva York, Touchstone Editions.

Beauvoir, Simone de (1943), *L' Invitée,* París, Editions Gallimard.

_____ (1949), *Le deuxième sexe I-II,* París, Editions Gallimard.

_____ (1958), *Mémoires d'une jeune fille rangée,* París, Editions Gallimard.

_____ (1960), *La force de l'âge,* París, Editions Gallimard.

_____ (1963), *La force des choses I-II,* París, Editions Gallimard.

_____ (1972), *Tout compte fait,* París, Editions Gallimard.

_____ (1981), *La cérémonie des adieux: suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre, Aout-Septembre 1974,* París, Editions Gallimard.

_____ (1988), *Los mandarines,* México, Editorial Hermes.

_____ (1997), *Lettres a Nelson Algren,* París, Editions Gallimard.

_____ (1997), *Cartas a Sartre,* Barcelona, Lumen.

_____ (2008), *Cahiers de jeunesse (1926-1930),* París, Gallimard.

Cohen-Solal, Annie (2005), *Sartre,* Barcelona, Ediciones Edhasa.

Galster, Ingrid (2007), *Beauvoir, dans tous ses états,* París, Editions Tallandier.

Lamblin, Bianca (1993), *Mémoires d'une jeune fille dérangée,* Editions Balland.

Lilar, Suzanne (1969), *Le malentendu du deuxième sexe,* París, Presses Universitaires de France.

Myrdal, Gunnar (1944), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy,* Nueva York, Harper and Bros.
Rowley, Hazel (2006), *Sartre y Beauvoir,* España, Editorial Lumen.
Saccani, Jean Pierre (1994), *Nelson et Simone,* París, Editions du Rocher.
Sallenave, Danièle (2008), *Castor de Guerre,* París, Gallimard.
Sartre, Jean-Paul (1964), *Les mots,* París, Gallimard.

Abreviaturas de las obras citadas:

FA: La force de l'âge
FC: La force de choses I-II
LA: Lettres a Nelson Algren
MJFR: Mémoires d'une jeune fille rangée

ENTREVISTA

UNA MUERTE NO TAN DULCE

Entrevista con Eduardo L. Menéndez

La idea de esta entrevista nació de un intercambio informal que sostuve con Eduardo L. Menéndez antes de una presentación de avances de investigación de una estudiante en la que ambos estábamos presentes, en El Colegio de Michoacán y en el transcurso del primer semestre de 2008. Hacía algún tiempo que no nos veíamos y, hablando de las conmemoraciones del natalicio de Beauvoir, Eduardo me contó que acababa de releer *La ceremonia del adiós* y que la obra le había parecido "increíble". Un año después, re-pensando en estas palabras tan espontáneas de Eduardo, tuve el anhelo de pedirle una entrevista sobre Beauvoir. Estaba segura de que iba a ofrecerme un verdadero fragmento de vida, un paseo literario desplegado en varios decenios, balanceado entre Beauvoir y Sartre, entre Argentina y Francia… La entrevista se desarrolló el lunes 15 de junio de 2009 por la tarde, en casa del doctor Eduardo L. Menéndez. Nos quedamos juntos cerca de una hora y media. Serio y riguroso, el gran maestro había preparado puntos muy precisos sobre los que quería intervenir. La entrevista se grabó y, a continuación, decidimos compartirla en este libro donde se mezclan las relecturas personales con las reflexiones críticas sobre Beauvoir.

Karine Tinat (KT): Cuando nos vimos hace un año, me dijiste que acababas de releer *La ceremonia del adiós* y te había gustado mucho releerla. Quizá podamos empezar hablando de este libro… ¿Qué es lo que te llamó la atención en esta reciente relectura?

Eduardo L. Menéndez (EM): Si bien no pretendo justificar la actitud de Simone hacia Sartre en ese libro, considero que le fue muy difícil soportar la ancianidad de Sartre. Pero, antes de desarrollar este tema voy a decirte algunas cosas sobre

mi encuentro con la obra de Simone —a la que voy a llamar Simone— y de Sartre en la Argentina de mi juventud. La Argentina de mi juventud era un país donde el peso de la obra de ambos fue muy fuerte, lo cual se expresa en el hecho de que sus principales obras filosóficas, literarias y ensayísticas fueron traducidas y editadas inicialmente en Buenos Aires entre las décadas de 1950 y 1970. Éste es un hecho relevante porque inclusive la primera edición de *El segundo sexo* se realizó allá. Por supuesto no sólo fue la obra de ambos, sino que sus textos formaban parte del impacto del pensamiento francés sobre la cultura latinoamericana, tanto en términos de creación literaria, filosófica e inclusive antropológica, y de la cual me limito a recordar la obra producida entre los cuarenta y los sesenta por Camus, Merleau Ponty o Levi-Strauss, antropólogo que, no podemos olvidar, fue condiscípulo de Simone de Beauvoir y cuyo fundamental libro *Antropología Estructural* fue también traducido y editado por EUDEBA en Buenos Aires.

Cuando se habla sobre la obra de Simone creo que es importante contextualizarla no sólo en términos intelectuales sino en términos de los diferentes momentos históricos que atravesó, por lo cual, no sólo hay que pensar su obra en relación con los autores a partir de y contra los cuales escribieron ambos, sino que no puede entenderse su obra, incluidos algunos de sus conceptos más queridos como los de "situación" o "compromiso", si no se incluyen las tensiones y disputas entre comunismo y fascismo, si no se coloca en el centro de su vida y de su obra el frente popular, la guerra de España, la denominada Segunda Guerra Mundial, el colaboracionismo y la resistencia francesa, la cuestión argelina, o las luchas por la independencia de Indochina, procesos en los cuales participaron activamente. De tal manera que la descolonización, la guerra fría, las relaciones con el partido comunista francés y con el estalinismo son parte central no sólo de su obra sino de sus formas de vida, dado que en cada uno de esos momentos decidieron "elegir", durante un periodo en que las diferencias se habían radicalizado no solamente en términos literarios o filosóficos, sino sobre todo en términos políticos e ideológicos. Y esta "necesidad" teórica de elegir ha marcado su obra, dando a veces la impresión de cierto oportunismo, cuando lo que ellos trataron constantemente fue de decidir en qué y cómo participar.

KT: Sí, es importante re-pensar en estos contextos y es igual de importante para ti abordar a Simone junto con Sartre, ¿verdad?

EM: Mi encuentro con la obra de Simone es inseparable de mi encuentro con la obra de Sartre, ocurrida entre mediados y fines de los años cincuenta. Mi relación con la obra de ambos constituye una especie de doble relación que separo en términos más o menos metodológicos, aunque la misma es unívoca. Por una parte, es mi relación con sus propuestas de compromiso, del papel activo del sujeto, de

la relación situación/sujeto, de la necesidad no sólo de "estar ahí" sino de elegir y participar, en fin, de reconocer que el sujeto tiene un papel preponderante a través de toda su obra, y de lo cual casi no hablaré, a menos que tú me hagas preguntas al respecto. Y, junto con esto, desde una perspectiva antropológica más o menos profesional, me interesa señalar el notable peso que tanto en Simone como en Sartre tendrán la cuestión biográfica y autobiográfica. El uso de la biografía y de la autobiografía supone para ellos —según mi perspectiva— la posibilidad de articular sujeto y situación de una manera mucho más rica etnográfica y filosóficamente que otro tipo de articulaciones. Voy a confesarte algo: en mi formación como antropólogo tuvo bastante importancia la lectura de historias de vida y de biografías realizadas por antropólogos; pero, salvo excepciones, la mayoría de ellas me parecían triviales, sobre todo comparadas con los materiales biográficos elaborados por nuestros dos autores. Por eso, durante un tiempo, pensé en escribir una biografía de alguno de mis informantes, combinando las propuestas de Sartre y de Simone y las de los antropólogos norteamericanos, lo cual desarrollé al construir la biografía de un inmigrante español a una pequeña comunidad de la provincia de Entre Ríos. Mi idea era producir una biografía donde la "obra" no fuera una producción literaria como en Genet o en Flaubert, sino que la obra fuera la propia vida cotidiana de un sujeto común que, en mi caso, era un obrero ebanista nacido en Álava y que había migrado a Entre Ríos a los veinte años, luego de que, en una pelea, había matado a otro joven en Madrid.

KT: ¿Publicaste esta biografía?

EM: No. Si bien concluí la historia de vida, nunca la publiqué, creo que porque no era un buen trabajo, y sobre todo porque no hice lo que hubiera querido hacer. La biografía/autobiografía como mecanismo privilegiado de articular sujeto y situación se expresa de una manera distinta en ambos. Si bien *Las palabras* de Sartre constituye un notable texto autobiográfico, él, sin embargo, utiliza esta "metodología" sobre todo a través del estudio de los otros, de los cuales son expresión máxima sus "biografías intelectuales" de Jean Genet y sobre todo de Flaubert, es decir, *El idiota de la familia.* Mientras que, en Simone, se expresa sobre todo a través de su trabajo sobre ella misma y no tanto respecto de los otros, lo cual se evidencia no sólo a través de sus memorias sino de su obra literaria, y especialmente de la que considero su más importante novela, y me refiero a *Los mandarines*. Y este trabajo sobre ella misma lo puedes observar inclusive en esa "historia de vida" intelectual que constituyen *Las conversaciones con Sartre de 1974.*

KT: Estas conversaciones que están justamente después de *La ceremonia del adiós*… *Los mandarines* ganó el premio Goncourt, en 1954.

EM: Creo que sí. Yo lo habré leído cuando tenía 22, 23 o tal vez 25 años. Durante mi juventud se leía mucho a Sartre y a Simone en Buenos Aires; pero además, varios importantes intelectuales argentinos habían ido a estudiar a Francia, para luego volver y no sólo difundir las concepciones teóricas que habían aprehendido, sino para proponer una forma de actuar como intelectuales extraída en gran medida del existencialismo francés, como es el caso de León Rozitchner, quien es uno de mis mejores amigos y uno de los más importantes filósofos argentinos. El interés de León por Sartre lo condujo —junto con otros intelectuales— a impulsar a mediados de los setenta la edición de *El idiota de la familia* por la editorial Tiempo Contemporáneo. Bueno, pero más allá del peso metodológico del uso de la biografía y de la autobiografía, mi impresión es que Simone sólo puede escribir en profundidad cuando trata temas que tienen que ver con su propia vida. En Simone, salvo tal vez alguna novela, todo es autobiográfico…

KT: Sí, lo interesante, según yo, es que sus personajes la revelan o, digamos, que está encarnada en sus personajes. Tiendo a creer que ella exorcizó sus miedos y sus debilidades inyectando en sus personajes las vidas que hubiera odiado tener… En sus novelas, ha pintado a mujeres sufriendo el matrimonio, las infidelidades del marido, diciéndote esto pienso, por ejemplo, en *La mujer rota*…

EM: Creo que la novelística de ella es algo secundario si la comparamos con sus ensayos y sus memorias, aunque, por supuesto, ésta es la opinión de un antropólogo y no de un crítico literario. A uno le puede interesar *La invitada* o *Una muerte muy dulce,* le puede gustar, como apuntas, *La mujer rota,* pero si comparamos estas novelas con las principales obras literarias francesas del periodo, como pueden ser las de Camus, Queneau o el Sartre de *La náusea,* son obras muy débiles. Lo fuerte de ella está en el ensayo y, especialmente, en sus obras autobiográficas. Me parece —y esto te lo iba a comentar más adelante— que inclusive sus ensayos son en gran medida autobiográficos, dado que ella sólo escribe sobre lo que le interesa. Desde esta perspectiva, *El segundo sexo* es autobiográfico, como es autobiográfica *La vejez* porque, más allá de la elaboración erudita de estas temáticas y de la distancia metodológica que puede colocar respecto de esos temas, ella escribe sobre ellos no sólo porque son problemáticas importantes, sino en gran medida porque son parte de sus propios problemas existenciales. Y este tipo de actitud es uno de los aspectos que más admiro de su obra.

Tanto para Simone como para Sartre, la biografía y la autobiografía constituyen la posibilidad de describir y pensar la relación sujeto/situación, subrayando el fuerte papel del sujeto que, en parte, se correlaciona con lo que los científicos sociales llamarán muchos años después el "sujeto como agente" o, peor aún, "agencia". Este énfasis en el sujeto no fue un hecho coyuntural sino que

acompañó toda la vida de nuestra escritora, y se pone de manifiesto no sólo en su propia obra, sino en sus preferencias por ciertas obras de Sartre, ya que en los últimos veinte años de su vida Simone rescata básicamente dos textos de Sartre: *La crítica de la razón dialéctica* y sobre todo *El idiota de la familia*. Considero que ella tiene una suerte de admiración y de cariño por este último texto que constituye la última gran obra de Sartre y que tan escaso impacto tuvo, por lo menos en América Latina. Siempre me ha impresionado la falta de referencias a esta obra por parte de sociólogos y antropólogos latinoamericanos, preocupados inclusive por las técnicas cualitativas y por la importancia de la "interpretación", pero que no tienen mucha idea de *El idiota de la familia.* Son autores que hablan del sujeto como agente, de la prioridad del sujeto respecto de la estructura y no conocen uno de los textos de interpretación del sujeto más notables que se han escrito, más allá de que estemos o no de acuerdo con él.

KT: Me impresionas porque no sabía que habías alimentado este gran interés por Sartre… En mi generación, descubrimos las obras Beauvoir y Sartre no en el momento de su publicación sino después de su muerte. Entonces, si bien los vinculamos forzosamente, me doy cuenta de que tendemos a verlos como sujetos pensantes separados… ¿Grave error?

EM: Es que mi generación —y aún más la anterior— está influida por Sartre, es decir, no es un hecho personal. En Argentina, Sartre y Simone eran publicados en ediciones masivas que aún se siguen reeditando en España. Ahora bien, el hecho de que yo admire gran parte de su obra no quiere decir que estoy de acuerdo con todo lo que escribieron; pero eso no me lleva a *ningunearlos* o a cuestionarlos acerba y facilistamente, como ha sido casi moda desde por lo menos la década de los setenta. Los admiro no sólo como sujetos pensantes sino como intelectuales activos, y creo que éste es uno de los hechos que más nos impactó.

KT: Claro, es un contexto y lo entiendo… Eso es lo que decía. Para mi generación, siento que Sartre y Beauvoir pueden pasar por "chapados a la antigua"… Esto es lo que siento sobre todo que pasa hoy en día en Francia…

EM: Creo que, para los estructuralismos y posmodernismos ulteriores, la obra de Sartre más que anticuada es casi intolerable; en los primeros por su sempiterna negación del sujeto, y en gran parte de los segundos por su alejamiento de casi todo compromiso. Pero lo que digo, por supuesto, no niega que mi apropiación de la obra de ambos es parte del contexto en el cual me desarrollé y que, por supuesto, no se reduce a Simone y a Sartre. Más aún, todavía sigo pensando que sus propuestas sobre el papel de los intelectuales siguen siendo vigentes… No obstante, pese a los olvidos o negación de sus trabajos, me parece —y subrayo lo

de me parece— que Simone ha estado bastante presente en países como México o Argentina en el recuerdo y discursos de varias de las más importantes líderes del feminismo. Y, en el caso de Sartre, más que olvidado ha sido *ninguneado,* inclusive por las corrientes que podían haberlo usado. Pero no obstante observo, en los últimos años, un cierto retorno a nuestro autor, sobre todo en los Estados Unidos, por lo cual no me extrañaría que dentro de poco lo tengamos de nuevo entre nosotros. El colonialismo científico, filosófico y antropológico nunca ha terminado de dejarnos.

Por otra parte, considero necesaria la recuperación de autores como Sartre y Simone, pues luego de una suerte de regodeo narcisista en el papel del sujeto y en el énfasis colocado casi exclusivamente en lo simbólico, temo que el péndulo oscile cada vez más hacia la recuperación de la dimensión económico/política, lo cual me parece necesario, pero temo que la recuperación se dé nuevamente en términos antagónicos. Es decir que, para autores donde todo —inclusive la pobreza— era subjetividad y hasta las condiciones sociales y económicas parecían ser sólo una especie de excusa para demostrar la calidad del sujeto como agente, pasemos a un énfasis en lo económico/político que excluya al sujeto y convierta lo simbólico en una mera "superestructura". Tanto la Crítica de la razón dialéctica y El idiota de la familia en el caso de Sartre, como El segundo sexo y La vejez en el caso de Simone, pueden ser de mucha utilidad no sólo reflexiva sino activa para cuestionar los antagonismos excluyentes.

KT: Sobre esto, estoy de acuerdo y me gusta que aquí apuntes *La vejez* al lado de *El segundo sexo* porque opino que es una obra muy relevante. Hablando de vejez, ¿qué te parece, Eduardo, si volvemos a *La ceremonia del adiós?* Me dijiste que te gustó releerla. ¿No piensas que Beauvoir es de una gran dureza describiendo a Sartre en su lenta decaída corporal?

EM: Yo no puedo dejar de pensar que *La vejez, Final de cuentas* y *La ceremonia del adiós,* e inclusive *Las conversaciones con Sartre* de 1974 y algunas partes finales de *La fuerza de las cosas,* desarrollan una cierta unidad en torno a la cuestión de la vejez, de tal manera que, para mí, no puede entenderse *La ceremonia del adiós* y su visión de Sartre, si no se hace a través del conjunto de estas obras y de la visión que Simone tiene no sólo de la vejez de Sartre sino de la vejez como etapa de casi toda vida. Desde esta perspectiva, *La ceremonia del adiós* constituye no sólo un notable documento sobre Sartre, sino que es también un documento sobre la muerte y la vejez. En este texto, Simone presenta una síntesis existencial de su manera de pensar y de vivir, lo que es Sartre en ese momento, pero también de lo que es ella misma ya que, como te dije, Simone, escriba sobre lo que escriba, no deja nunca de escribir sobre ella misma.

La visión negativa de Sartre que surge en *La ceremonia del adiós* tiene que

ver con varias cuestiones que remiten a Sartre y a la relación entre ambos, pero también con el análisis negativo que Simone hace de la vejez. Ella analiza a Sartre no sólo como sujeto, el sujeto que más ha querido y admirado, sino que en ese texto sobre todo lo observa como un sujeto que ya es un viejo; como un sujeto degradado por su ancianidad, y te aclaro que obviamente no son palabras mías. Como tú sabes, en el análisis comparativo de la vejez que hace Simone, pone de manifiesto que, en la mayoría de las sociedades, el anciano es un sujeto excluido. El anciano es considerado un ser no productivo, un lastre para los otros, una persona sin poder, en fin, alguien que casi no sirve para nada. Mientras leía *La vejez,* me acordé varias veces de la novela de Bioy Casares *Diario de la guerra del cerdo* y, sobre todo, recordé la frase que acuñaron los nazis, "la vida que no merece ser vivida" que, como recuerdas, era la frase con que justificaban retóricamente la necesidad de eliminar a los esquizofrénicos, alcohólicos, débiles mentales y a otros tipos de sujetos. Tengo la impresión de que, para Simone, la ancianidad también es una "vida que no merece ser vivida". De allí su énfasis en la descripción de sociedades donde el anciano es abandonado para morir, o de otras donde el anciano se suicida. Si bien, desde que tenemos registros estadísticos confiables en las sociedades occidentales, los ancianos han sido siempre los que tienen las más altas tasas de suicidio, debemos reconocer que esto ocurre en la mayoría de las sociedades. Y un hecho que me interesa subrayar es que entre nosotros, a nivel de los medios de comunicación masiva pero también de los especialistas y de los intelectuales en general, casi no se habla de los suicidas de la "tercera edad", aunque sí se habla bastante del suicidio de los jóvenes, pese a tener tasas de suicidio mucho más bajas que las de los ancianos mayores de setenta años, lo cual es un indicador más de la constante negación de los dolores de la ancianidad.

KT: Totalmente de acuerdo. Se habla en general muy poco de los suicidios de la tercera edad. Esto es un tema interesantísimo. Hace varios años leí *La ceremonia del adiós* pero, como estoy trabajando la vejez, lo he vuelto a leer y mi idea fue cruzar este relato con *Una muerte muy dulce*. Me resultó sumamente interesante poner en paralelo los dos textos porque me ha dado otra visión de *La ceremonia del adiós*. Recordaba que me había dejado el sabor de la crítica, que le fue dirigido muchas veces, y que consistía en decir que había mucha distancia objetiva hacia Sartre. Él aparece como una persona que se resigna frente a su vejez y que pierde un sentimiento de lucha. Pero, finalmente, mi relectura y la puesta en paralelo de los dos textos me brindaron otra mirada. En *Una muerte muy dulce,* casi asistimos a la madre de Beauvoir, quien está totalmente inerte en una cama mientras en *La ceremonia del adiós* Sartre nunca deja de moverse. Va a Roma, al restaurante, no deja de fumar, no deja de tomar, va de su departamento al de Simone, o al de Arlette Elkaïm, es decir, finalmente es un hombre que, a

pesar de su decaída corporal, sigue siendo muy activo…

EM: Como te señalé, creo que para entender *La ceremonia del adiós* y la visión que surge de Sartre, hay que leer el grupo de textos donde ella habla central o periféricamente sobre la vejez. En este texto habla de la vejez de Sartre, pero a través de su visión de la vejez en general, y de una vejez que está alcanzando a la propia Simone. Si bien ella sabe del papel activo de Sartre —y no sólo porque da conferencias o se reúne en restaurantes con amigos sino porque, por ejemplo, distribuye *La cause du peuple* en forma personal—, no obstante, Simone subordina ese "activismo" a las expresiones de decadencia que observa en Sartre a partir de su envejecimiento. Más aún, pese al activismo inclusive político que ella indudablemente conoce, los últimos años de Sartre aparecen en su relato casi como "una vida que no merecería ser vivida". Considero que uno de los aspectos que más evidencian para Simone la transformación negativa de Sartre en un otro caracterizado por su vejez es su conversión en un sujeto "dependiente", lo cual le resulta intolerable, dado que si algo caracterizaba a Jean-Paul era su independencia. Pero su relación con el grupo maoísta de *La cause du peuple,* y sobre todo con su líder, le devolverá a Simone una imagen no sólo dependiente sino sometida de Sartre.

Pero yendo a tu segundo comentario, como sabes, al hablar del suicidio directo e indirecto de los ancianos, Simone subraya cierta inutilidad y degradación de la vida de los mismos. Por eso —y sólo es una hipótesis— pienso que ella hubiera esperado que Sartre se suicidara en lugar de que se "degradara". No me acuerdo en qué texto que leí hace mucho tiempo, Simone define al suicidio como el acto supremo del sujeto, de su capacidad de elegir. No es un acto de cobardía, de huida y menos aún patológico, sino la expresión máxima de su libertad. El énfasis en los aspectos degradantes del comportamiento de Sartre me parece que tienen que ver con estas concepciones no sólo intelectuales sino vitales de Simone. Más aún, cuando releí *La ceremonia del adiós* me evocó un parte médico, donde se reitera esa visión degradada de la ancianidad de Sartre. Es un texto que enumera, a veces minuciosamente, y además fechando los acontecimientos, el alcoholismo, el tabaquismo, la hipertensión, sus problemas dentales, sus crecientes dificultades para hablar o su incontinencia urinaria cada vez más frecuente, y de la cual Sartre era plenamente consciente, así como la creciente presencia de médicos, de muy diferentes médicos, que pasan a ser parte de la vida de ambos. Y fueron estos señalamientos de Simone los que desagradaron a mucha gente, pues los vieron como una traición o una revancha contra Sartre. Y no cabe duda que no es agradable leer que Sartre es incontinente, que se orina en público o es un tipo que se duerme mientras los otros están hablando…

KT: Que babea, que pierde el control de su cuerpo…

EM: Que se está quedando ciego y además se ha quedado sin dientes… Es decir, es un texto que enumera las constantes pérdidas de Sartre, que justamente para Simone es lo que caracteriza a la ancianidad. Las pérdidas físicas son constantes y continuas, pero no como un hecho azaroso y pueden ocurrir o no ocurrir, sino que casi indefectiblemente ocurren cuando llegamos a la vejez. De allí que la lectura de *La ceremonia del adiós,* aislada de las otras obras de Simone sobre la muerte y la vejez, no permite entender el sentido —o los sentidos— de este texto. Y, por eso, muchos lo han considerado simplemente como una diatriba contra Sartre, de lo cual difiero.
KT: Según yo, tiene una mirada bastante médica porque, muchas veces, cuando analizamos cómo ella lo describe, se enfoca en partes del cuerpo como si fuera un diagnóstico médico.

EM: Lo que pasa es que en esa mirada médica está muy presente algo que para Simone es en gran medida la vejez, y no sólo la vejez de Sartre sino la de ella misma. Porque cuando ella escribe esto, ¿qué edad tiene? Tiene ya bastantes años, sesenta y pico debe tener…

KT: Beauvoir tiene 72-73 años cuando escribe *La ceremonia*...

EM: ¿Tiene esta edad cuando muere Sartre? ¿Sartre muere a los 80 años, verdad?

KT: No, un poquito antes, porque nace en 1905 y muere en 1980. Muere entonces a los 75 y ella a los 78 años, en 1986.

EM: No, no puede ser. Yo creí que él había muerto como a los 80 años; bueno, es una equivocación mía. Lo que te decía, ellos son sujetos que, a su edad, han tenido muchas pérdidas. Han ido perdiendo amigos, familiares, y también a gente que los ha atendido, como por ejemplo varios médicos. Muchas de esas pérdidas son de seres queridos, otras son de personas que dejaron de serlo, pero de todas maneras son sus coetáneos. También son pérdidas que evidencian la fugacidad no sólo del tiempo, sino sobre todo de *su* tiempo.

En la escritura de Simone hay toda una serie de materiales que evidencian que su "dureza" hacia Sartre no constituye un hecho especial, sino es parte de la manera en que ella observa a sus amigos, a gente con la cual compartió parte de su vida. Un texto que me molestó profundamente es uno donde describe a Camille Dullin tratándola como a una infeliz medio loca, como una pobre mujer, pero además destilando desprecio. Éste es un texto terrible, terrible… Y es importante recordar que varios de esos textos son respecto a gente que ella quiere o quiso

mucho, como por ejemplo lo que escribió sobre Violette Leduc. En esas descripciones, y más allá del amor, la admiración o el desprecio, lo que está en juego en su escritura es la mirada, *su* mirada respecto a los otros, tópico sobre el cual escribió Sartre algunas páginas memorables, pero también la misma Simone.

KT: Sí, estoy de acuerdo. Basta con releer *Cartas a Sartre* donde aparece cómo ella trata a las chicas, a sus alumnas. Si se revelan sus tendencias bisexuales, se revela sobre todo una Simone distinta. Y no es tierna hacia sus amigas, para nada.

EM: No, en su escritura no lo es. Además, pienso que sus mejores amigos son varones, con varios de los cuales tuvo también relaciones sexuales: Lanzmann, Algren, Sartre. En el caso de Sartre, sus mejores amigos/as son mujeres, ya que señala que es con ellas "que he tenido mis amistades más profundas". Ése es un punto del que me di cuenta recién ahora, y pienso que sería muy interesante reflexionarlo en términos de género.

KT: Eso sí…

EM: Pero retomando lo que venía desarrollando, la relación de Simone con los otros, incluida su impiedad, tiene que ver con un aspecto sustantivo tanto en términos teóricos como de vida cotidiana, ya que, a través de sus textos, observo que la relación con los otros constituye el hecho más importante de la vida para Simone. Y no olvidemos que, en su caso, los otros son básicamente sus amigos y sus amigas. Pero, como te decía hace un momento, la mirada de los otros y su mirada sobre los otros tienen una importancia decisiva para ella y, en sus textos, se observa su preocupación por la mirada que los otros tienen de ella, y que me hicieron recordar persistentemente a algunos interaccionistas simbólicos norteamericanos. En sus *Memorias*, realiza un permanente ejercicio de "descripción" y de crítica hacia los otros a través de su "mirada"…

KT: La construcción de Beauvoir por los demás es todo un tema…

EM: Si bien como amiga podía tener una mirada afectiva, como intelectual no podía dejar de registrar lo que registró sobre Sartre, lo cual son actitudes complementarias y no antagónicas. Pero lo reitero, su descripción de la vejez de Sartre no puede separarse del propio interés de Simone sobre la vejez, pero no sólo como tema de estudio sino como parte inexorable de toda vida y especialmente de su propia vida. Ella comienza a pensar en su propia vejez cuando tiene alrededor de 50 años, detalle que en su momento me sorprendió mucho y que cuando lo leí no lo podía comprender, ya que me resultaba incongruente con su forma de pensar al sujeto y su vida. Creo que uno de los

núcleos fuertes de sus reflexiones sobre la vejez tiene que ver con la vida como futuro, es decir, con los años que faltan por vivir; no tanto los años que tengo sino lo que "resta del día". Ella piensa la vejez a partir de su propia vejez y de los años que todavía puede llegar a vivir, y esta preocupación por la vejez del otro y por su propia vejez se observa especialmente en sus *Las conversaciones con Sartre* de 1974, donde en varias partes del texto Simone insiste casi obsesivamente sobre la relación entre vejez y edad, y donde surgen diferencias radicales entre ambos. Mientras Sartre sostiene reiteradamente que, pese a tener ya setenta años, no se siente viejo. "No me siento diferente a cuando tenía treinta años"; Simone en cambio afirma: "Yo sí siento la edad". Nuestra autora ve la vejez no sólo en el transcurrir de su cuerpo sino sobre todo en la mirada de los otros, mientras Jean-Paul no. Inclusive ella le pregunta directamente si los otros no le hacen sentir que tiene cierta edad. Responde Sartre que no, dado que puede seguir hablando, discutiendo, reflexionando, planteando posibilidades con los otros. El núcleo de la respuesta de Sartre está en seguir pensando en el presente y en el futuro más allá de la propia edad, lo cual para Simone constituye una negación no sólo de la ancianidad sino de los pocos años que quedan por vivir. Más aún, mientras para Sartre sigue siendo importante y posible la "posteridad", tengo la impresión de que para Simone esto ha pasado a ser secundario. Pienso que estos diálogos sobre ancianidad, edad y futuro remiten también a una cuestión de género.

Ahora bien, ¿por qué Simone piensa tan tempranamente en su vejez y en la vejez, lo cual comienza a darse, según mis lecturas de sus memorias, entre 1958 y 1962? No creo que sólo porque siente que está envejeciendo ni tampoco sólo por las pérdidas físicas, sino además por lo que ella señala en algunas páginas de *Final de cuentas*: "Estoy descorazonada por los crímenes que se cometieron en Francia, que se cometieron en nombre de Francia y por eso me volví con nostalgia hacia el pasado y tomé conciencia de que en muchos planos me correspondía un definitivo adiós". Me parece que pesa fuertemente en ella la noción de fracaso de los proyectos de su juventud, no de ella como sujeto —como sujeto se ha realizado extraordinariamente, por lo menos en algunos de los campos que más le importan— sino de su propio país, y no solamente de su propio país sino del desarrollo de la sociedad en su conjunto. Francia y el mundo no eran lo que ella en su adolescencia y juventud pensaba que podían ser. Y posiblemente a muchos nos ha pasado algo parecido.

KT: ¿Qué te parece si volvemos a su texto de *La vejez?*

EM: Me parece bien, dado que además yo ya formo parte de eso que llaman la "tercera edad". Como sabes, en ese texto Simone hace una descripción y análisis etnológico e histórico de la vejez para subrayar ciertas características que se reiteran más allá de cada cultura y sociedad. En su análisis etnológico, la mayoría

de los grupos que describe se caracterizan por abandonar o inclusive matar a los ancianos, o si no los tratan muy mal para que se vean obligados a "elegir" la muerte. Para la mayoría de los grupos, según Simone, los ancianos son una carga. Si bien ella también describe algunos grupos étnicos que pese a su precariedad cuidan a los viejos, como es el caso de los yámanas (o yaghanes) que vivieron en Chile y Argentina hasta principios del siglo XX, lo cierto es que éstos aparecen como una excepción. Según su análisis, la mayoría de las sociedades eliminan a sus viejos y básicamente debido a las condiciones materiales de vida, dado que no tienen medios para poder mantenerlos.

En todas las sociedades que analiza, desde las comunidades descritas por antropólogos hasta las capitalistas actuales pasando por Grecia, Roma, el Medioevo y el Renacimiento, la vida de los ancianos aparece como muy negativa, especialmente en el caso de las mujeres. Más aún, la vejez expresa una vez más la exclusión de las mujeres, pues cuando los textos hablan de ancianos se refieren casi exclusivamente a varones. En todo el libro domina la idea de la vejez como declinación e incluso como degradación, y aunque señala el peso de las clases sociales en las formas en que es vivida la ancianidad, en gran medida es para subrayarla como proceso negativo para la inmensa mayoría de los ancianos. Constantemente señala que el viejo no interesa a nadie, pero no solamente no interesa a su familia o a la sociedad en general, sino que el viejo no aparece como un tema literario, subrayando que, por ejemplo, hay muy pocas novelas sobre los viejos. El anciano no es un sujeto interesante para los escritores. Más aún, Simone señala que, por lo menos en las sociedades actuales, una cosa es el "amor" a los ancianos y otra cómo los viejos son realmente tratados por quienes los "aman".

KT: Y a veces las personas que los "aman" no los tratan. Creo que, en este punto, Beauvoir es muy lúcida. Frente a su madre en *Una muerte muy dulce* o a Sartre en *La ceremonia*, Beauvoir no se plantea ella misma como ayudante principal. No le gusta el papel de enfermera, incluso lo ve como un papel humillante. Sí, Beauvoir es, digamos, muy lúcida sobre el tema del abandono de los ancianos por parte del entorno.

EM: Las condiciones negativas que describe Simone siguen dominando actualmente la situación de los ancianos en los países subdesarrollados. Y si bien, por lo menos en algunas sociedades de bienestar europeas, han mejorado notoriamente las condiciones de vida de los ancianos, no cabe duda de que hay procesos que siguen expresando los aspectos que subraya Simone. Desde hace un tiempo, en mis cursos suelo analizar dos episodios que ocurrieron en dos países altamente desarrollados, es decir, en los Estados Unidos y en Francia. El primero ocurrió a principios de los años ochenta en Chicago, donde hubo una fuerte ola de calor durante la cual murieron cientos de ancianos —en su mayoría negros—

solos y arrinconados en sus casas. Y el otro episodio ocurrió en el 2000, durante la canícula europea, y donde murieron en Francia en unas pocas semanas alrededor de 14000 personas, en su inmensa mayoría ancianos. El hecho no sólo ocurrió en Francia, sino en la mayoría de los países europeos, ya que, por ejemplo, en España murieron 8000 personas. Pero fue en Francia donde más impactó el hecho, dado que gran parte de los ancianos murieron solos porque sus familiares estaban de vacaciones. Esto condujo a reflexionar sobre qué tipo de sociedad hemos desarrollado respecto a los ancianos, lo cual Simone hubiera respondido con varios argumentos y, sobre todo, con uno: lo que caracteriza a la vejez es la soledad.

Al respecto, quisiera comentar algo que ella apunta aunque no desarrolla y que, para mí, constituye uno de los hechos que más expresan no sólo la soledad sino el aislamiento y la marginalidad de los ancianos. Los estudios sobre la mujer, sobre VIH-sida, sobre grupos *gays* o étnicos han evidenciado la capacidad de amplios sectores de los mismos para proponer ante la sociedad no sólo sus "diferencias" y problemas sino la necesidad de modificar su situación a través de movilizaciones y de mecanismos de empoderamiento, mientras en el caso de los ancianos no observamos procesos de organización y movilización que contribuyan a modificar su situación. La ancianidad, como dice Lenoir, no ha sabido —o tal vez podido— construir una presencia donde sus derechos y necesidades no sólo sean reconocidos —pues generalmente lo están— sino atendidos y solucionados en forma real. Más aún, si pensamos en México, justamente encontramos organizaciones y movilizaciones de personas con VIH-sida, de grupos *gays*, de mujeres, de grupos étnicos; pero no detectamos organizaciones de ancianos que puedan imponer sus objetivos, pese a que los pobres más pobres y más excluidos siguen siendo los ancianos.

KT: Eso es cierto. En Francia tampoco hay movilizaciones de ancianos. Lo que sí observo es que, desde hace más de quince años, ha cambiado la imagen de los ancianos: la persona jubilada tiene muchas actividades, es muy activa. También ha cambiado la retórica: ya no hablamos de los viejos *(les vieux)* sino de los *seniors.* ¿Qué más aspectos podríamos subrayar de la manera como Beauvoir aborda la vejez?

EM: Hay muchos otros aspectos sobre la vejez que analiza Simone, que son referibles a su propia vida y a su visión de Sartre, y de los cuales sólo mencionaré algunos. Uno de esos aspectos tiene que ver con lo que te estaba diciendo: a medida que se avanza en la edad uno está cada vez más condenado a la soledad, dado que no sólo se han ido muriendo prácticamente todos aquellos con los cuales convivía, amigos y enemigos, sino que también se han ido muriendo aquellos protagonistas que uno leía o veía por televisión, como los líderes políticos, los

escritores, los actores de teatro y cine así como los deportistas, es decir, han ido desapareciendo todos los que eran parte de mi vida, directa o indirectamente, próxima o lejanamente, y que, más allá de su impacto superficial o profundo, constituían una presencia para mí. De tal manera que el anciano se va quedando solo con los recuerdos de las relaciones reales e imaginarias que tuvo, de los cuales por supuesto forman parte fotografías y videos. Si bien Simone no usa estas palabras, no obstante señala lo que estoy escribiendo, aunque debemos reconocer que ni ella ni Sartre se quedaron solos mientras envejecían, ya que siguieron teniendo muchos amigos.

KT: Amigos y/o colegas, digamos, colegas de trabajo…

EM: Ellos siguen teniendo amigos, colegas y discípulos. Leiris sigue siendo amigo de ellos hasta el momento de su muerte, Giacometti, Lanzmann o Jeanson también, y además incorporan nuevos amigos jóvenes. Pero, según Simone, si bien uno puede llegar a tener nuevos amigos, los verdaderos amigos son los que se construyeron en ciertos momentos de la vida, que en general corresponden a la juventud y primeros años de la adultez; es decir, con los cuales se compartieron no sólo formas de pensar y de hacer, sino ciertos descubrimientos de la realidad. Y de ahí, por ejemplo, la importancia que Nizan tuvo para Sartre, aun cuando después ellos tomarán bastante distancia…

KT: Bueno la excepción quizá sea la hija adoptiva que irrumpe en su vida a principios de los años sesenta.

EM: Pero no son amigos, no, por eso te digo…

KT: Beauvoir la considera como su gran amiga hasta el final de su vida.

EM: Esto no lo sabía…

KT: Creo que era una manera para Beauvoir de contrarrestar la crítica que le fue dirigida sobre la maternidad. Ella criticó tanto la maternidad y acaba adoptando a una hija. Aunque se trató de un estatuto para que Sylvie le gestionara su obra después de su muerte, también era una manera de atribuirle un lugar: “No pero ella no es mi hija, es mi mejor amiga”. Beauvoir dice algo así a Alice Schwarzer, en las entrevistas que realizaron en 1983.

EM: De acuerdo, ya que ese dato que tú señalas es interesante. Ahora bien, otro de los aspectos que aparecen reiteradamente en la obra de Simone, y especialmente en *Final de cuentas,* es que para uno mismo la vejez es un “otro”. Cuando me hago viejo, yo soy un otro para mí mismo. Si bien creo seguir siendo

el mismo, me he ido convirtiendo en otro, si no para mí para los demás, porque según nuestra autora, esa otredad de mí mismo me llega a través de la mirada de los otros. Ésta es una de las temáticas más brillantes que describe en sus diferentes textos sobre la ancianidad: yo descubro mi vejez en la mirada de los otros; son ellos los que establecen en mí una vejez que yo no percibo "todavía" como tal.

KT: Ah pues eso lo ha escrito muy bien. Y ya que trabajo un poco el tema de la vejez, añadiré que no solamente la mirada de los demás me hace ver viejo sino que los viejos son los demás, nunca me veo yo como viejo. Siempre me asombro de mis abuelos que hablan de "*petits vieux*" que tendrán unos años solamente más que ellos…

EM: Para mí, constituye uno de sus principales aportes, y lo puedo vincular estrechamente a una experiencia personal que viví sobre todo con mi madre. Yo tuve que dejar Argentina en 1976, por razones de las cuales no vamos a hablar ahora, y tardé muchos años en regresar. Mi padre no podía viajar por razones de salud y mi madre vino una vez al principio pero ya no pudo volver a visitarnos, también por razones de salud. Por eso cuando pude volver —creo que después de seis años— dentro de la fiesta, que fue el encuentro con la mayoría de mis amigos y familiares, el recuerdo más profundo que tengo de aquella llegada es la mirada de mi madre. Sin que me dijera una palabra, su mirada me dijo que sentía que su hijo había envejecido. Esa mirada y lo que sentimos nunca la olvidaré. Esta simple experiencia encaja perfectamente con la descripción que Simone hace de la importancia de la mirada de los otros para comenzar a asumir nuestra vejez. No es desde dentro, es en la mirada de los otros, ya que desde el sí mismo, por lo menos a veces, ni te das cuenta de la edad, pero es en la mirada de los otros —y máxime de los otros que quieres— donde aparece tu vejez. Eso es, para mí, de los mejores aportes de ella.

KT: Sí, a mí me interesa mucho este efecto de espejo a través de la mirada de los demás, pero también hay una frase que me parece muy paradigmática. En *La vejez* describe un momento donde ella se ve en el espejo y, en vez de su cara, dice ver unas viruelas, una cosa monstruosa. Otra frase de ella que me hizo pensar mucho fue "es horrible cuando el cuerpo nos abandona y que la cabeza sigue estando aquí". El aspecto corporal es otro punto que me impacta cómo lo trata Beauvoir. Al principio del capítulo sobre el cuerpo, en *La vejez* se refiere mucho a los autores como Chateaubriand y la manera como han vivido su vejez. Creo que ella se proyecta y proyecta a Sartre en esta descripción. Cuando Sartre ya no puede ver, sin haber perdido ninguna facultad de comprensión intelectual, Beauvoir le hace cada día la lectura…

EM: En América Latina, el caso más claro de esta situación debe ser el de Borges, pero Borges estuvo ciego o semiciego en los últimos treinta años de su vida. Bueno, uno de los aspectos que tiene que ver con lo que estamos hablando es la fuerte demarcación que Simone establece entre vejez y mortalidad desde las perspectivas del sí mismo y de la mirada del otro. En términos de sí mismo, solamente tengo experiencia de la vejez pero no tengo experiencia de mi muerte; es decir, yo puedo fantasear la muerte, puedo crearme imágenes futuras sobre la muerte, inclusive puedo decidir si me van a incinerar o me van a enterrar, pero no es la experiencia de mi muerte sino el *imaginario de mi muerte*. Como escribe nuestra autora: "Mi muerte no es objeto de ninguna experiencia íntima", lo cual por supuesto no niega que mi muerte pueda preocuparme, angustiarme, ni que por supuesto yo haya experimentado la muerte de mis seres más queridos, pero no de "mi" muerte, como subraya Simone, mientras que en el caso de "mi" vejez no sólo puedo imaginarla y reflexionarla, sino que "además" voy teniendo experiencia de mi vejez, me voy haciendo viejo. Como en algún lugar concluye Simone: *la muerte puede ser elegida, pero la vejez no*.

KT: Sí, eso es cierto.

EM: Claro que es cierto, brutalmente cierto. No siempre elijo mi muerte pero la puedo elegir a través del suicidio o, como dice el dicho, "beber hasta morir'", y como sabes, muchos sujetos que mueren de cirrosis hepática son técnicamente suicidas. Pero la vejez me llega más allá de mí mismo, y lo que puedo hacer a veces es engañarla.

KT: Ésta es una bonita frase: *"puedo engañar a la vejez pero no la puedo elegir"* y es cierto.

EM: La vejez no se elige, llega. Lo que puedo hacer es tratar de demorar la vejez a través de mi apariencia, desde hacer ejercicios para mantenerme activo hasta utilizar fármacos o cirugías para disimular o "eliminar" mis arrugas. Pero Simone no trata esta cuestión de las apariencias sino que sobre todo subraya las consecuencias —muchas de ellas inevitables— de la ancianidad. La incontinencia, las dificultades para caminar, la pérdida de audición, dormir cada vez menos pero quedarnos dormidos mientras hablamos, todos éstos son signos no sólo de ancianidad sino de la degradación del sujeto, frente a lo cual ese sujeto debería elegir. Y creo que la bronca teórica y existencial de Simone radica en que Sartre no eligió o, mejor dicho, "eligió" permanecer en la ancianidad.

Ahora bien, no sólo en sus ensayos académicos sino en sus memorias e inclusive en sus novelas nuestra autora utiliza constantemente los conceptos fundamentales del existencialismo y más tarde del marxismo, de tal manera que la

situación, el compromiso, la mirada, el otro, la existencia, aparecen también no sólo en *La vejez* sino en *La ceremonia del adiós*. Y por eso, más allá de que estemos o no de acuerdo con sus textos, uno de los hechos que más rescato de su obra es la coherencia de la misma, lo cual no quiere decir que ella fuera monolítica y unilateral en sus apreciaciones, sino simplemente que trató de ser coherente. Subrayo esto porque los facilismos académicos, desarrollados especialmente en los ochenta y noventa y que cuestionaron, entre otras cosas, la búsqueda de coherencia, frecuentemente remplazaron esa búsqueda por una suerte de empirismo casi infantil, no sólo en términos metodológicos sino existenciales. Y por ello subrayo esa búsqueda de coherencia —o de autenticidad, como diría el Jean-Paul de la primera época— y no sólo en la escritura, asumiendo por supuesto que dicha coherencia frecuentemente no puede lograrse. Y así, por ejemplo, la escritora que escribió *El segundo sexo,* en *La vejez* evidencia algo que no sé si llamar incoherencia o lapsus.

KT: ¿Cuándo?

EM: Me refiero al hecho de que prácticamente la mayoría de las descripciones y reflexiones que ella realiza y los casos que analiza son casi todos de varones, dado que las referencias a mujeres son muy escasas. Si bien podemos encontrar justificaciones respecto de esta orientación, ya que la mayoría de los historiadores, ensayistas, novelistas que escribieron sobre este tema son varones que refieren básicamente a varones, ello no niega la necesidad de realizar un ejercicio de búsqueda de información sobre mujeres, vejez y muerte. Pero, y lo subrayo, lo señalado sólo constituye una observación secundaria frente a la importancia que tiene para mí su obra.

KT: Un punto sobre el que sería muy interesante profundizar es su relación con las mujeres porque ésta sí es realmente problemática. Se vio tanto en su obra como en su vida… Pero, bueno, esto es todo un tema y vamos a tener que cerrar esta conversación…

EM: Sí, y para ir terminando, hay dos o tres cuestiones teórico-metodológicas que me interesa comentar, comenzando con el notorio cambio de Simone y de Sartre desde el situacionismo fenomenológico hasta un situacionismo marxista que, en el caso de ella, observamos sobre todo a través de su fuerte reconocimiento del papel de las condiciones materiales. El Sartre al que me refiero es, por supuesto, el de la *Crítica de la razón dialéctica* y especialmente el de *Cuestión de método;* y, en el caso de Simone, pienso en *La vejez,* en *Final de cuentas* y en las entrevistas a Sartre de 1974. Posiblemente lo que más contrasta de estos trabajos con su obra anterior es, como señalé, el peso dado a las condiciones materiales de vida que, en

el caso de *La vejez,* está referida obviamente a los ancianos pero, en *Final de Cuentas,* las refiere al género, y donde Simone escribe lo siguiente: "Si volviera a escribir *El segundo sexo* le daría base materialista y no idealista a la oposición del Mismo y del Otro. Fundaría el rechazo y la opresión del otro no sobre un antagonismo de conciencias sino sobre la base económica de la escasez."

Más aún considero que, en los últimos años de sus vidas, Simone subraya aún más que Sartre el peso de la coacción social sobre el sujeto, y estas diferencias se observan sobre todo en sus entrevistas con Sartre, en las cuales retoma una de sus problemáticas centrales, la de la "libertad del sujeto", donde ella reiteradamente le recuerda que su libertad tiene que ver con su clase social y con su calidad de intelectual reconocido inclusive por la sociedad que critica; en síntesis, con que él es Sartre. Y si bien la concepción de Sartre sobre la libertad no es ya la que había desarrollado en *El Ser y la Nada*, sigue proponiendo una "libertad de elegir" —por ejemplo respecto de la muerte— que Simone cuestiona, dado que le señala que frente a la falta de libertad "hay mucha gente que no va a elegir morir, que un obrero si bien no se siente libre no va a liberarse escogiendo la muerte"; pese a lo cual Sartre sigue insistiendo en considerarse un sujeto libre, recordándole a Simone que él se siente libre porque no sufre ninguna coacción, ya que es un privilegiado y puede, por lo tanto, disponer de su vida poco más o menos como quiera y no como un obrero. Más aún, retoma la afirmación de Sartre respecto de que los obreros de la cadena de montaje no se sienten libres, para preguntarle: "Ud. ¿piensa que *no se sienten libres* o que *no son libres*?"

KT: En las conclusiones de *La vejez* insiste efectivamente en esta dimensión social diciendo que un minero es un hombre "acabado" a los 50 años, cuando un privilegiado puede llevar felizmente sus 80 años.

EM: Considero que es importante que ella lo señale en otros espacios, pues evidencia su capacidad de cambio intelectual, y el texto donde más observamos dicho cambio es, estoy de acuerdo, *La vejez*. En este libro subraya la pobreza, la relación clase social/vejez, la explotación de los pobres y el tipo de vejez que pueden vivir, considerando que "la sociedad impone a la inmensa mayoría de los ancianos un nivel de vida miserable", lo que la lleva a concluir que a la sociedad actual sólo le preocupa el sujeto en la medida que produce. Y me interesa subrayar que el paso a primer plano de perspectivas marxistas no implica el abandono de sus propuestas situacionistas iniciales, sino que opera una articulación, de tal manera que Simone seguirá sosteniendo la importancia de elegir, del papel activo del sujeto, de la situación. Más aún, señala que "toda situación humana puede ser considerada como exterioridad —tal como se presenta a los demás— y como interioridad, en cuanto el sujeto la asume superándola", y esto lo escribe al mismo tiempo que recupera el papel central de

las condiciones materiales para entender no sólo la situación de los ancianos sino también la de las mujeres, incluidas las mujeres ancianas.

Bueno, hay dos cuestiones más que querría comentar. La primera se refiere a una de las características metodológicas más relevantes de Simone y de Sartre y que los acompañó toda su vida, y es lo que Sartre llamaba "pensar contra sí mismo". En última instancia, esta forma de pensar no es tanto la de Marx ni la de Husserl sino que pienso es sobre todo la de Durkheim. Si algo caracterizó a Durkheim fue poner en primer plano los presupuestos con que pensamos y actuamos, y la necesidad de ponerlos en evidencia. Es decir, no negar mis presupuestos sino evidenciarlos y trabajar a partir de y contra ellos. En otros términos, propone un sujeto activo del conocimiento y que reiteradamente encontramos en los mejores exponentes del pensamiento francés como puede ser Bourdieu. Considero que el peso dado a la biografía y a la autobiografía por Simone y Jean-Paul algo tiene que ver con esto.

KT: ¿Una expresión de fuerza?

EM: Más que expresión de fuerza lo veo como una actitud metodológica que posibilita los cambios en la manera de pensar y de actuar, como el que señalamos hace unos minutos. Y quiero aclararte que, si bien constantemente hablo de ellos, no es para reducir el papel de Simone o para desconocerla como sujeto. En varios aspectos, considero más importantes sus aportes, especialmente los que se expresan a través de su trabajo sobre ella misma y que podemos leer especialmente en sus memorias. Pero lo que quiero subrayar es esa capacidad de cambio que podemos observar en ciertos comentarios que aparecen en *Final de cuentas* y que refieren a sus concepciones sobre el feminismo, y que en gran medida tiene que ver con no permanecer en la complacencia de su propio pensamiento. Como tú sabes, ella, por ejemplo, estaba muy consciente de que *El segundo sexo* tuvo un notable impacto en los Estados Unidos, lo cual personalmente no me asombró porque su libro encajaba muy bien con ciertas orientaciones feministas norteamericanas, así como con las propuestas de varias antropólogas norteamericanas como Margaret Mead —que trabajaron entre los años treinta y los cincuenta— y para quienes el sexo no era algo dado sino que el sexo se construía social y culturalmente. Lo que Simone les dio fue sobre todo una suerte de fundamentación teórica a los datos que ellas ya manejaban. Considero que algo parecido ocurrió años después con Foucault y su notable recepción por parte del pensamiento norteamericano.

Pero lo que me interesa subrayar es la apreciación que Simone hace de *El segundo sexo,* al cual en *Final de cuentas* considera que no corresponde a un feminismo militante, sino que expresaba una visión "evolucionista" sobre la posibilidad de igualdad de los sexos, señalando que de las feministas radicales de

los Estados Unidos aprendió la necesidad de desarrollar un activismo social y político para modificar la situación femenina y la relación entre los sexos. Aprendió de ellas la necesidad de luchar por dicha igualdad, y tanto dentro de los países capitalistas como de los socialistas.

Y ahora sí, y te lo prometo muy seriamente, desarrollaré mis últimas apreciaciones, que tratan sobre una problemática que me preocupa cada vez más. Tanto Simone como Sartre, como Jeanson, Leiris, pero también Bataille y durante un tiempo Caillois, son intelectuales no institucionales y menos aún institucionalizados. Ninguno de ellos es miembro de una universidad, ni de ningún instituto de investigación. Más aún, son intelectuales que no se han especializado, lo cual indudablemente supone ciertas limitaciones pero posibilita trabajar con mucha mayor libertad, y sobre todo con mayor imaginación, con menor "miedo" a los controles académicos. También permite reducir al mínimo los peligros de un pensamiento burocratizado. Esta actitud no era particular de ellos sino que correspondía a diversas corrientes de pensamiento desarrolladas sobre todo desde principios del siglo XX, que cuestionaban los peligros de la especialización y del conocimiento institucionalizado. Contra estos peligros escribieron abundantemente Heidegger en Alemania y Ortega y Gasset en España. Para ellos, la especialización generaba la pérdida de la capacidad creativa y éste es uno de los aspectos que más respeto y recupero de su forma de trabajar, y que es algo que se va perdiendo en nuestras formas institucionalizadas y burocratizadas de realizar investigación e inclusive de ejercer la docencia.

KT: De esto estoy totalmente de acuerdo contigo. Sin embargo, mencionaría dos cosas. La generación de Beauvoir y Sartre se permitió esta no-institucionalización que, hoy en día, ya no existe. Si nos quedamos fuera de las instituciones, estamos fuera y punto. Ésa era otra época, una "época dorada", diría, del París Saint-Germain-des-Prés. El segundo punto es que hay mucha gente, profesores-investigadores, que no es capaz de tener la disciplina que tenían Beauvoir y Sartre sin estar dentro de un marco institucional.

EM: Para mí, la cuestión es cómo pensar en una producción de conocimiento que sea menos controlada y compulsiva institucionalmente, y que posibilite el desarrollo de la imaginación sociológica que proponía Wright Mills allá por los años sesenta.

KT: Estoy tan de acuerdo contigo sobre este punto. Si sólo pudiéramos liberarnos de las exigencias de productividad. A veces, nos falta el tiempo para pensar y pensar bien.

EM: Tienes razón, pero si no nos planteamos alternativas, considero, por ejemplo,

que la antropología social va en vías de desaparición. Las exigencias productivistas actuales "matan" el trabajo de campo en términos reales, y lo que es aún peor llevan a simulacros de diversos tipos. Por eso me admira no sólo la capacidad intelectual, sino sobre todo las formas de trabajar intensa y problematizadamente de nuestros autores.

KT: Eso es un lujo que hay que imponerse a sí mismo. Me doy cuenta de que la vida pasa a gran velocidad y que hay que aprender a decir no. Si lo que más nos gusta es escribir, leer y hacer trabajo de campo, ¿por qué dejarnos en las garras de la burocracia?

EM: No es solamente el trabajo de campo sino el trabajo de pensar, ya que ambos trabajos llevan tiempo. Y, en el caso de Simone, su trabajo era leer y reflexionar pero también observar. Era en cierta manera un trabajo de archivo, pero lo importante de ella no es tanto lo que leía sino cómo reflexionaba sobre lo que leía y vivía. Porque todos podemos leer los mismos documentos, pero no con los mismos resultados y aportes. Bueno, Karine, creo que es hora de concluir por lo menos por ahora. Te agradezco la posibilidad de reflexionar sobre autores sobre los cuales hace mucho no pensaba, pese a la importancia que, en algún momento, tuvieron para mí.

KT: Muchísimas gracias por este largo tiempo que me dedicaste y por estas reflexiones tan ricas que me compartiste. De verdad, no sé cómo agradecerte.

EM: No tienes que agradecerme porque lo que me propusiste tiene que ver con cosas que me han interesado, que fueron parte de mi propia vida, por lo menos durante un tiempo. Más aún, me ha servido para reflexionar sobre aspectos que hasta ahora no había considerado. Por ejemplo, la importancia que tiene el *nos* en las *Memorias* de Simone es realmente notable, viniendo sobre todo de una mujer que —al igual que Sartre— subrayaba tanto el papel y la significación del sujeto. Ella habla constantemente en términos de nosotros: nos gustaron tales libros, vimos tales obras de teatro o tales películas, comimos juntos en tal restaurante, nos encontramos con amigos, fuimos por vigésima vez a Roma, marchamos en tal manifestación política, culminando ese *nos* en una inevitable ruptura final del mismo cuando, en *La ceremonia del adiós,* escribe: "La muerte de Sartre nos separó, pero mi muerte no nos va a reunir".

Coyoacán, junio y noviembre de 2009.

LAS AUTORAS Y EL AUTOR

EVELYNE DIEBOLT

Historiadora, realizó en 1993 su doctorado en Letras, con Michelle Perrot, sobre la historia del trabajo de las mujeres en el sector asociativo sanitario, social y cultural francés durante el siglo XX. Recientemente, codirigió un diccionario de las mujeres en el mundo religioso en Francia, siglos XIX-XX. Participó también en la creación de dos asociaciones: *Penélope* y *Por la historia de las mujeres*. En el año 2000 creó la asociación por el desarrollo de la historia de las mujeres y del género *Mnémosyne*.

GENEVIÈVE FRAISSE

Filósofa, es directora de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Sus trabajos hacen referencia a la historia de la controversia de los sexos desde el punto de vista epistemológico y político. Ex delegada interministerial de los derechos de las mujeres, fue diputada europea de 1999 a 2004, y productora en France Culture del programa "L'Europe des idées."

ADRIANA GONZÁLEZ MATEOS

Es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y titular de un doctorado en Literatura Comparada en la New York University desde 2002. Recibió el Premio Nacional de Literatura Gilberto Owen 1995 por *Cuentos para ciclistas y jinetes,* el Premio Nacional de Ensayo Literario "José Revueltas" 1996 por *Borges y Escher,* y el Premio Nacional de Traducción Literaria 1996 por *La música del desierto.* En 2007, se publicó su novela *El lenguaje de las orquídeas* en ediciones Tusquets.

MARIE-ÉLISABETH HANDMAN

Realizó su carrera en el Instituto de Estudios Políticos de París. Llevó a cabo varias investigaciones sobre violencia y dominación masculina en espacios rurales de Grecia. Desde 1994 dirige un equipo de investigación en el Laboratorio de Antropología Social del Collège de France que trabaja sobre la construcción

social de las sexualidades y la prevención del SIDA. Desde el año 2002 se interesa por el tema de la prostitución.

BETHSABÉ HUAMÁN ANDÍA

Es maestra en Estudios de Género por El Colegio de México y licenciada en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Perú. Recientemente realizó una estancia de investigación en el programa de género de la UNAM. Es especialista en la poesía de la generación del 80, aunque también ha estudiado a distintas autoras latinoamericanas. Actualmente labora en el Instituto Runa como investigadora en temas de género y diversidad sexual. Ha publicado los libros de relatos *Sábadopm* (2003) y *Memento mori* (2009).

EDUARDO L. MENÉNDEZ

Es antropólogo social y actualmente ejerce como profesor-investigador en el CIESAS de México, D.F.. Ha realizado investigaciones sobre racismo, migración, saberes médicos subalternos y hegemónicos, alcoholismo, políticas de salud, y ha elaborado trabajos teórico-metodológicos que impulsan un enfoque relacional, fundamentando lo que él denomina metodología personalizada. Sus principales libros son: *Cura y control; Poder, estratificación y salud; Morir de alcohol: saber e ideología médica; Hegemonía y autoatención (gestión); Participación social como realidad técnica y como imaginario social*.

LAURA LÓPEZ MORALES

Licenciada en Letras Francesas (UNAM) y doctora en Literatura Francesa contemporánea (Universidad de Caen, Francia). Profesora de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Recibió las Palmas Académicas del Gobierno de Francia, la Orden de los Francófonos de América del gobierno de Quebec y el Premio Universidad Nacional 2009. Sus investigaciones se centran en las diferentes literaturas en lengua francesa sobre las que ha impartido cursos, seminarios, conferencias y ha publicado varios títulos.

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

Nació en Montevideo, Uruguay. Titular de un doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), es profesora de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad. Coordina la línea de investigación "Alteridades de género, memoria y testimonio" en el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM. Es coeditora de una colección de libros llamada "Ejercicios de Memoria" en el Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM). Ha editado dos libros: *Estrategias de resistencia* y, recientemente, *Feminicidio: actas de denuncia y controversia*.

CONSUELO PATRICIA MARTÍNEZ LOZANO

Es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el CIESAS-Occidente. Hija de migrantes, nació en un pueblo del desierto sonorense, en la frontera norte mexicana, una mañana de abril de 1969. Ha sido locutora en la radio universitaria, coordinadora de cine club, docente e investigadora social. Sus líneas de investigación se han concentrado en los estudios de género, los jóvenes, el cuerpo y la sexualidad.

NORMA MOGROVEJO AQUISE

Feminista peruana, llegó a México en 1988 en busca de estudios superiores. Pronto descubrió que ello fue el pre-texto de su autoexilio: necesitaba "ser" y "estar" lesbiana. Empezó a historizar y analizar el sentido teórico y político de la acción social de sus congéneres latinoamericanas, en un contexto neoliberal y aún colonial. Se hizo mexicana y escribió diversos ensayos sobre el aporte de las lesbianas a la organización y las rupturas epistemológicas de los binarios y las construcciones genéricas.

HORTENSIA MORENO

Es profesora desde 1975. Ha impartido cursos en las universidades Autónoma Metropolitana, Nacional Autónoma de México, Iberoamericana, y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es doctora en Ciencias Sociales por la UAM-X. Ha dirigido las tesis de más de 45 estudiantes. Forma parte del comité editorial de *Debate feminista.* Ha publicado novelas, relatos, reportajes, entrevistas y libros para niños, además de ensayos y artículos en la prensa nacional.

MARÍA TERESA PRIEGO

Estudió Letras en la Universidad de Monterrey y la maestría en Estudios de lo Femenino en París VIII. Es integrante del comité editorial de la revista *Debate Feminista* y del grupo fundador del Instituto de Liderazgo para mujeres Simone de Beauvoir. Ha sido editorialista de los periódicos *Milenio, El Independiente, Diario Monitor, El Universal* y ha publicado en las revistas *Nexos* y *Este país*, así como en diversas antologías. Publicó el libro de cuentos *Tiempos oscuros* y es *bloguera* en el espacio cibernético del periódico *El Universal*.

CARMEN RAMOS ESCANDÓN

En 1987 publicó *Presencia y transparencia*, reeditado en 2006. En 1992, *Género e Historia* (Instituto Mora), y *Género en Perspectiva* (UAM). *Industrialización Género y Trabajo femenino en el sector textil mexicano* (CIESAS) apareció en 2004 y se reimprimió en 2006. En 2009 publicó una edición anotada de *Apuntes sobre la condición de la mujer* de Genaro García. En 2009 apareció *Latinoamérica en el siglo XIX* (UNAM). Ha publicado capítulos de libros y

artículos en revistas especializadas.

KARINE TINAT

Es profesora-investigadora del Centro de Estudios Sociológicos y afiliada al Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México. En esta misma institución, y desde 2007, es responsable de la Cátedra Simone de Beauvoir; coordina también la Maestría en Estudios de Género desde 2008. Sus investigaciones se enfocan en la construcción del sujeto social. Entre sus publicaciones recientes, destaca "La biografía ilusoria de Simone de Beauvoir" en *Estudios Sociológicos*, núm. 81, 2009.

La herencia Beauvoir: reflexiones críticas
y personales acerca de su vida y obra
Portada de Yuriria Pantoja Millán.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

libros.colmex.mx
video-comentarios de libros COLMEX

Epub trabajado por PIXE*LEE*
www.pixelee.com.mx
letras@pixelee.com.mx

Junio 2014

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

A cien años de su nacimiento, la mujer que fue considerada ícono del feminismo y abogada de la causa de las mujeres sigue provocando controversias y emociones. Simone de Beauvoir atravesó casi toda la historia del siglo XX. Profesora, filósofa existencialista, compañera de Sartre, amante de muchos otros, escritora prolífica, feminista comprometida y guía de numerosas mujeres en su combate, Beauvoir marcó los espíritus, tanto por la vida que llevó y narró como por la obra que dejó. En sus múltiples facetas, Beauvoir logró suscitar en su lectorado un alto grado de proximidad –afectiva, reflexiva, política, ideológica– que no se separa de cierta toma de distancia. A la hora de rendirle homenaje, en este principio del siglo XXI, nos preguntamos, por un lado, qué sentido guarda Beauvoir en nuestros trabajos académicos, relativos al género y a otros prismas de análisis de la sociedad actual y, por el otro, qué sentimientos puede seguir despertando su vida y su obra mezcladas, tanto en personas que vivieron la época de Beauvoir, como en generaciones nuevas que la descubrieron mucho más tarde…

EL COLEGIO DE MÉXICO